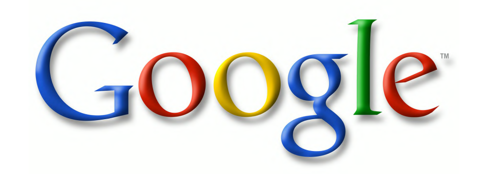
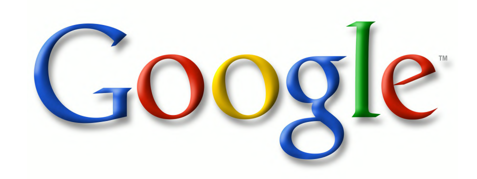
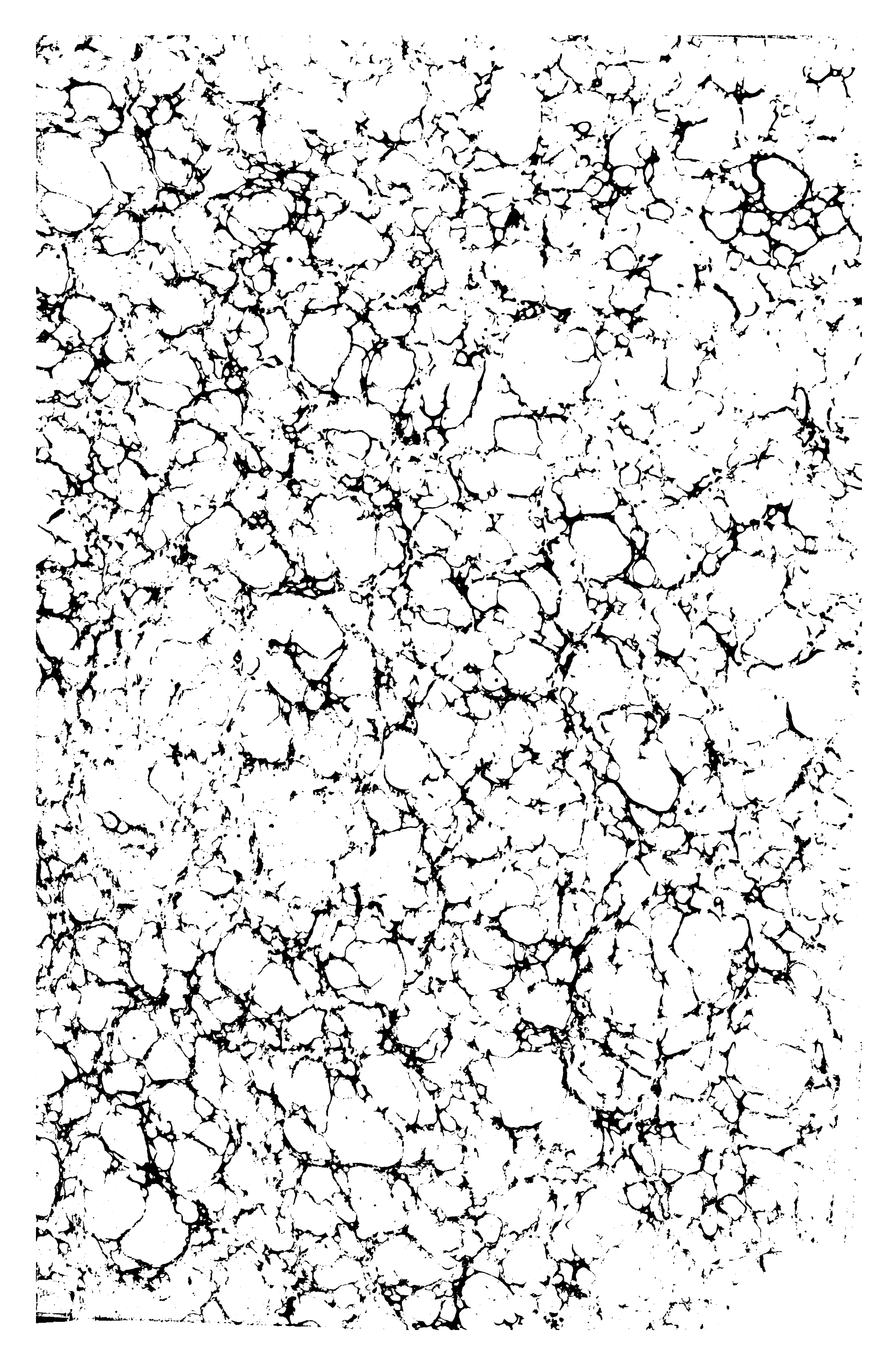






L'ESCLAVAGE

SELON LA BIBLE ET LE TALMUD

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA COMMISSION D'EXAMEN DU SÉMINAIRE ISRAÉLITE POUR L'OBTENTION DU DIPLOME SUPÉRIEUR

Par ZADOC KAHN
RABBIN-ADJOINT A M. LE GRAND-RABBIN DE PARIS



PARIS
IMPRIMERIE DE LOUIS GUÉRIN
26, RUE DU PETIT-CARREAU, 26
—
1867

L'ESCLAVAGE

SELON LA BIBLE ET LE TALMUD

INTRODUCTION

Par une étrange contradiction, l'institution de l'esclavage, qui blesse si profondément la dignité humaine, semble être née avec les hommes, et avoir été une des conditions d'existence des anciennes sociétés. Le fait est qu'on la trouve établie en Égypte comme dans l'Inde, chez les Assyriens comme chez les Perses, à Athènes comme à Rome. Mais pour nous en tenir uniquement aux traditions bibliques, elles aussi attestent la haute antiquité et en même temps l'universalité de l'esclavage. D'après certaines légendes du Midrasch, il aurait déjà été contemporain du déluge (Genèse Rabba). Ce qui est hors de doute, c'est que bientôt après le déluge, il est question, dans la Bible, d'esclaves et d'esclavage. Nous voulons parler de la malédiction prononcée par Noé contre son fils coupable, contre Cham et ses descendants (Gen. IX, 25-27). Dans l'histoire des patriarches, nous voyons déjà l'esclavage en plein développement. Les pères du peuple hébreu possèdent tous de nombreux esclaves (*Ibid.* XII, 8; XXVI, 14; XXX, 43 et passim). Jacob amena sans doute les siens ou une partie d'entre eux en Égypte; et lorsque les Israélites quittèrent ce pays, après avoir

gémi eux-mêmes, pendant des siècles, dans une servitude cruelle, il est à supposer qu'ils étaient accompagnés d'un grand nombre d'esclaves (1). La population mêlée, inférieure, qui est désignée sous les noms de ערב רב (Exode XII, 38) et de אספסוף (Nombres XI, 4), était vraisemblablement composée d'esclaves. Dans tous les cas, on ne saurait voir que des esclaves dans ces *porteurs d'eau* et ces *fendeurs de bois* qui se trouvaient avec les Israélites dans le désert (Deut. XXIX, 10; cf. Raschi ad h. l. et Yalkout sur I Sam., n° 154).

L'esclavage était donc, à l'époque de Moïse, un fait d'ancienne date, consacré par un long usage, entré profondément dans les mœurs, admis enfin chez tous les peuples voisins de la Palestine. On comprend dès lors qu'il eût été difficile au législateur des Hébreux de n'en pas tenir compte. Sans doute c'était une œuvre digne de la législation sinaïque, qui a apporté au monde tant de grandes vérités, réalisé tant de magnifiques progrès, de proclamer, au sein du peuple israélite, l'abolition de l'esclavage; mais cette réforme était-elle bien possible? On ne rompt pas ainsi, d'un coup, avec des idées reçues, des habitudes invétérées; et chercher à abolir l'esclavage eût été certainement une belle entreprise, mais aussi une entreprise parfaitement chimérique. La loi de Moïse a su admirablement faire la part des faiblesses humaines, et céder aux exigences du temps. Elle tolère, par exemple, la polygamie, à laquelle elle est évidemment défavorable; elle autorise le divorce, qu'elle entoure, dans la pratique, de toutes sortes d'entraves (2). Il en est de même de l'esclavage: la Bible, tout en manifestant la répugnance qu'il lui inspire, ne le proscrit point; mais elle le restreint, elle en arrête les progrès et en corrige heureusement les inconvénients. N'était-il pas plus sage, en effet, de

(1) C'est aussi l'avis du Midrasch : « Lorsque les Israélites eurent entendu qu'il fallait être circoncis pour prendre part au repas pascal, ils résolurent immédiatement de circoncire tous leurs esclaves (Exode R., ch. 19). »

(2) Cf. M. Munk, *Palestine*, p. 203 et 205.

prendre l'esclave sous sa protection et de lui faire une condition supportable et même relativement heureuse, que de décréter une mesure prématurée qui aurait infailliblement manqué son but, et, sous prétexte d'affranchir les esclaves, n'aurait eu d'autre résultat que de les livrer sans défense à leurs maîtres?

Il est facile de pressentir que si l'esclavage est admis dans la Bible, il ne sera pas chez les Hébreux ce qu'il fut dans d'autres sociétés de l'antiquité et même dans les plus civilisées, ce qu'il fut hier encore dans les Etats-Unis. Moïse inscrit, en quelque sorte, au frontispice de sa loi, l'unité du genre humain : tous les hommes, ainsi nous l'apprend la Genèse, ont une seule et même origine, doivent leur existence au même Créateur, descendent d'un même couple; tous, ils occupent le même rang dans la création et possèdent cette âme raisonnable qui est un don de Dien même. Et ce ne sont pas là de vaines traditions, des légendes plus ou moins douteuses. La Bible nous fait suivre pas à pas la filiation des races. Eh bien ! de pareils principes, professés avec tant de précision, ne pouvaient rester à l'état de simple théorie; et en effet, ils dominent la morale du Pentateuque et toutes les parties de sa législation civile, celle qui règle le sort des esclaves comme toutes les autres. Si, dans la Grèce ou à Rome, les esclaves furent soumis à une condition si lamentable, c'est qu'on méconnaissait précisément en eux le caractère d'homme, pour les mettre sur le même rang que les animaux. Ou encore, et ici nous exprimons la théorie du philosophe le plus profond de l'antiquité, on admettait que la nature, en créant les hommes, destinait les uns à commander et les autres à servir; et on vouait ainsi ces derniers à un esclavage perpétuel, en fondant un droit odieux sur une inégalité chimérique (1). Dans

(1) Cette singulière théorie a fait fortune ; les planteurs des Etats du Sud parlaient comme Aristote : « Il est, disaient-ils, des races esclaves nées pour servir et des races maitresses nées pour commander. » Voy. Richmond Exa-

la Bible, heureusement, il n'y a rien de semblable. L'esclavage ne peut donc être pour elle une institution naturelle ou de droit divin; et il nous est permis d'affirmer *a priori* qu'elle a fait son possible pour entourer l'esclave d'une protection efficace.

Chez les Hébreux, d'ailleurs, les mœurs, non moins que les lois, contribuaient à dépouiller l'esclavage de ce caractère de cruauté qu'il a revêtu chez d'autres peuples. Adonnés aux travaux des champs, étrangers à tous les raffinements du luxe, les Hébreux conservèrent longtemps la simplicité de la vie patriarcale. Moïse garde les troupeaux de son beau-père en attendant qu'il devienne le législateur inspiré de son peuple. David aussi, pour me servir de l'expression biblique, quitte les brebis pour être le pasteur d'Israël. Saül, proclamé roi, continue à marcher derrière sa charrue comme le dernier de ses sujets, et Elisée est en train de labourer, lorsque le prophète Elie le désigne pour son disciple et son successeur. Chez un peuple qui possède à ce point l'amour et le respect du travail, l'esclave n'est jamais un instrument aveugle, livré à tous les caprices d'une volonté tyrannique; il est plutôt le compagnon de travail de son maître, vit avec lui dans des rapports constants et familiers, en un mot, il est considéré comme un enfant de la maison, et non comme un étranger qu'on méprise ou dont on se défie. On sait qu'à Rome, tant que les mœurs restèrent simples et tant soit peu rudes, tant que les Romains ne se crurent pas déshonorés par le travail de la terre, les esclaves n'étaient nullement malheureux. Mais à Rome cette période ne fut pas longue; le goût des conquêtes y amena bientôt celui des richesses; la corruption des mœurs fit des progrès rapides, et les esclaves ne tardèrent pas à s'en ressentir (1). Les Hébreux, au contraire, tant que dura leur indépendance, restèrent tou-

min du 28 mai 1863, cité dans les *Etats confédérés et l'Esclavage*, par M. Sargent, p. 66.

(1) Voy. Montesquieu, *Esprit des Lois*, Livre XV, chap. XVI.

jours agriculteurs, et leurs esclaves durent à cette circonstance d'être généralement bien traités. Il y a une chose remarquable et qui prouve que les Hébreux étaient loin de partager le mépris qu'on témoignait ailleurs aux esclaves: c'est qu'il n'y a pas, dans la langue hébraïque, de mot spécial pour désigner l'esclave. Le mot *Ebed* ne répond nullement au mot *esclave*, au δοῦλος des Grecs ou au *servus* des Latins. Il signifie travailleur, serviteur si l'on veut, mais sans la moindre nuance de mépris. C'est ainsi que les sujets d'un roi sont ses *abadim*; les prophètes et les justes sont fiers de s'appeler *abdé adonaï*. Il y a là un indice d'une valeur incontestable.

Mais il est difficile à un peuple, quelque bien gardé qu'il soit par ses lois et ses institutions, de rester toujours fermé aux influences du dehors. Cela devient difficile surtout, lorsque ce peuple est dépossédé de sa nationalité, livré à une domination étrangère, ou même brisé en mille morceaux dispersés partout. Ses idées, ses mœurs, sa législation se modifient nécessairement au contact d'une civilisation toute nouvelle, toute différente. C'est ce qui arriva aux Israélites, de l'aveu même du Talmud, pendant l'exil de Babylone; c'est ce qui leur arriva pendant la domination grecque, et surtout après la conquête romaine. Sans doute les croyances du judaïsme restèrent toujours pures, sa morale forte et élevée : sous ce rapport, Rome ne pouvait que recevoir sans rien donner; mais il n'en est pas de même de sa jurisprudence. Cet admirable Code civil romain qui a inspiré tant de législateurs modernes, devait plaire à l'esprit fin et pénétrant des auteurs du Talmud. Quand on étudie la littérature talmudique, on s'aperçoit immédiatement que l'influence romaine a passé par-là. Le droit civil surtout, tel que l'expose le Talmud, reproduit souvent les principes du droit romain, et quelquefois il lui emprunte jusqu'aux expressions juridiques. Nous n'avons à nous occuper que du droit relatif aux esclaves, et ici l'influence des idées romaines est visible. Ce qui n'était qu'en germe dans la Bible, est déve-

loppé par le Talmud avec une extrême rigueur. Le Talmud, comme le droit romain, dépouille volontiers l'esclave de toute personnalité et l'assimile à une simple propriété. Mais heureusement la ressemblance s'arrête là. Si le Talmud prive l'esclave de tous les droits civils, il exige du moins qu'il soit traité comme un homme, que dis-je? comme un frère. Sous ce rapport, le Talmud continue donc dignement la Bible.

Nous devons, d'ailleurs, signaler une distinction capitale. La constitution mosaïque reconnaît deux sortes d'esclaves qui n'ont ni les mêmes droits ni la même position : l'esclave hébreu et l'esclave étranger. Cette distinction est formelle dans la Bible ; mais elle s'accuse avec plus de précision encore dans le Talmud, qui la ramène à des principes rigoureux et l'étend à des cas très-variés. Il est vrai que le Talmud ne s'occupe de l'esclave hébreu que dans un intérêt purement historique ; il nous apprend lui-même que l'esclavage des Hébreux, tel qu'il est réglé dans la Bible, n'existait plus de son temps. Mais nous n'en devons pas moins faire notre profit des données qu'il nous fournit ; car si, quelquefois, il paraît s'éloigner du texte de la Bible, en général il explique utilement les points obscurs de la Loi et supplée à ses lacunes. Nous ne séparerons donc pas la Bible de son commentaire obligé, du Talmud, et, tout en recherchant le sens naturel du texte de la loi mosaïque, nous nous servirons des interprétations et des développements talmudiques. Nous devrons étudier séparément la condition de l'esclave hébreu et celle de l'étranger ; car, encore une fois, leur sort est réglé par des lois toutes différentes. Nous aurons à examiner comment on acquérait l'un et l'autre, quelle situation leur faisait le code biblique et talmudique, et enfin quels moyens ils avaient de recouvrer la liberté. Cet examen prouvera, nous l'espérons, que le Pentateuque s'est inspiré, dans la question de l'esclavage, du même esprit d'humanité et de justice qui éclate dans toutes ses lois sociales, et que le Talmud, après tout, est resté le fidèle interprète de la Bible.

PREMIÈRE PARTIE

DES ESCLAVES HÉBREUX

I. — Comment on acquérait les esclaves hébreux.

« Les enfants d'Israël, ainsi parle Dieu dans le Lévitique, sont mes esclaves à moi, que j'ai retirés du pays d'Egypte ; ils ne doivent pas être vendus comme on vend les esclaves (Lévit. XXV, 42). » Voilà une protestation significative contre l'esclavage des Hébreux ! Ils sont, avant tout, les serviteurs de Dieu, qui a daigné leur donner sa loi après avoir gagné leur reconnaissance par ses bienfaits, et ils n'ont pas le droit d'aliéner leur liberté : ce serait disposer de ce qui ne leur appartient pas, de ce qu'ils ont reçu de Dieu même comme un don inaliénable. L'Hébreu qui se vend, comme celui qui devient son complice en l'achetant, manquent donc également à leur devoir !

Mais, nous l'avons déjà dit, la Bible sait faire fléchir, au besoin, ses principes dans ce qu'ils ont de trop absolu, et se plier aux nécessités du moment. Aussi admet-elle deux cas où l'Hébreu pouvait devenir esclave : « Lorsque ton frère, près de toi, *réduit à la misère*, se vend à toi, etc. (Lévit. XXV, 39). » L'Hébreu avait donc la faculté de se vendre comme esclave. Mais pour cela il fallait qu'il fût réduit à la misère, absolument dépourvu de tout moyen d'existence. Les termes mêmes dont la Bible se sert en sont une preuve suffisante. Mais la tradition insiste encore avec plus de force sur cette condition. Se fondant sur la suite des versets du chapitre XXV

du Lévitique, elle établit que l'Hébreu ne pouvait renoncer à la liberté que s'il se trouvait dans le dénuement le plus complet. Il fallait qu'il eût vendu déjà son mobilier, ses champs, sa maison, qu'il manquât, par conséquent, des choses les plus nécessaires à la vie, de pain pour se nourrir, d'un gîte pour s'abriter, avant d'en venir à cette douloureuse extrémité : à se vendre lui-même (Arakhin 30 *b;* Torath Cohanîm sur Lévit. l. c.; Maïmon. tr. Abadîm, I, 1-2). Mais jamais on ne pouvait, par simple caprice ou pour se décharger des soucis de l'existence, abdiquer sa liberté. Car, il faut bien l'avouer, l'esclavage tout pénible, tout dégradant qu'il est, ne laisse pas d'avoir un certain attrait pour des âmes faibles, impatientes du rude labeur de la vie et de la grave responsabilité de la liberté ; il assure du moins la nourriture de tous les jours, un gîte pour la nuit, un vêtement pour se couvrir ; et que faut-il de plus à des hommes pour qui la lutte est un malheur, la liberté un fardeau ? Mais voilà ce que la loi juive ne tolérait pas : en faisant une concession à la pauvreté, elle n'en faisait point à la lâcheté.

Resserrée dans ces limites, l'exception que fait la Bible en faveur du pauvre, peut être considérée comme un véritable bienfait. Que pouvait faire, dans un pays sans commerce et sans autre industrie que l'agriculture, un homme privé, d'une façon ou d'une autre, de son patrimoine? A moins de mourir de faim ou de se livrer à la mendicité (1), il était évidemment contraint de se mettre aux gages de plus favorisés que lui ; et l'Hébreu qui se vendait, ne faisait pas autre chose : il était considéré comme un journalier, et ce qu'il vendait c'était son

(1) La loi mosaïque n'a rien négligé pour prévenir cette plaie sociale : partage égal des terres, impôts réguliers prélevés sur les récoltes, institution du Jubilé, etc., tout contribuait à combattre les progrès du paupérisme. Grâce à ces mesures, s'il y eut chez les Hébreux des pauvres, des nécessiteux, il n'y eut jamais chez eux de *mendiants*. C'est un mot que la langue hébraïque ne connaît pas. Cf. J. D. Michaëlis, *Mosaïsches Recht*, t. II, § 142; M Munk *Palestine*. p. 211-212.

travail, et non sa personne. La loi mettait ainsi tous les avantages du côté du pauvre ; car si, d'une part, il était traité en mercenaire et non en esclave, de l'autre, il touchait d'un coup, et d'avance, le prix de plusieurs années de service ; et il pouvait ainsi se libérer de ses dettes ou venir, d'une manière efficace, au secours de sa famille. En définitive, lorsque la loi de Moïse permettait à l'Hébreu de se vendre, elle lui permettait simplement de se placer comme domestique chez un plus riche que lui ; et il ne faut pas se laisser induire en erreur par les mots *vendre* et *acheter*, qui n'ont pas évidemment, dans la Bible, le sens rigoureux que nous y attacherions aujourd'hui (1).

Le législateur, après avoir concédé à l'Hébreu appauvri, la faculté de se vendre, lui laissait une grande latitude pour le choix d'un maître. Sans doute, il devait de préférence entrer au service d'un de ses coreligionaires. D'après le Talmud, c'était même pour lui une obligation (Tor. Coh. sur Lévit. XXV, 39 ; Maïmon. l. c. I, 3) ; mais ce n'était, dans tous les cas, qu'une obligation toute morale, car la Bible est formelle à cet égard : elle reconnaît parfaitement la validité de la transaction par laquelle l'Hébreu avait cédé sa liberté à un étranger, domicilié dans la Palestine, et qui n'avait pas embrassé la religion mosaïque (Lévit. XXV, 47). Le Talmud fait même un pas de plus : il admet la validité de la vente non-seulement lorsque l'Hébreu s'était vendu à un idolâtre, mais encore lorsqu'il s'était engagé à faire le service de son culte, service tout à fait matériel, bien entendu. (Tor. Coh. sur Lévit. l. c. ; Kiddouschin 20 *a* et *b* ; Arakh. 30 *b*). C'est là, à coup sûr, une interprétation passablement large et hardie, et l'on ne saurait accuser ici le Talmud de limiter arbitrairement la portée d'une loi biblique (2).

(1) Cf. Saalchütz, *Archæologie der Hebræer*, t. II, p. 243, note 1.

(2) Le Talmud s'appuie sur le mot עֵקֶר qui se trouve dans le Lévitique (l. c.) כשהוא אומר או לעקר זה הנמכר ונעשה משרת לע״ז עצמה. L'expression de לעקר משפחת גר est d'ailleurs assez obscure. On peut l'ex-

Mais ce n'était pas toujours de son plein gré que l'Hébreu devenait esclave; il pouvait encore le devenir par suite d'une condamnation judiciaire. C'est lorsqu'il avait commis un vol et que les moyens lui manquaient pour réparer le tort qu'il avait fait à son prochain. Les magistrats avaient alors le droit de le vendre comme esclave, et l'argent provenant de la vente servait à dédommager la personne volée (Exode, XXII, 2). Nous disons que c'est là encore une heureuse dérogation au principe posé par le législateur. Aujourd'hui nous condamnons le voleur à la prison, c'est-à-dire nous le privons également de sa liberté, mais sans grand profit pour lui et surtout pour sa victime. La Bible qui n'applique jamais la peine de la prison, en le condamnant à perdre sa liberté, pour un temps très-limité du reste (voy. plus loin Part. I, ch. III), le forçait de racheter sa faute et de réparer, par son travail, le dommage dont il avait été l'auteur. Nous verrons bientôt que la loi le protégeait encore après l'avoir condamné, et non-seulement veillait sur son bien-être pendant la durée de sa peine, mais lui procurait encore les moyens de recommencer plus tard une vie honnête et laborieuse.

La Bible se tait sur les conditions spéciales suivant lesquelles devait s'effectuer la vente judiciaire de l'esclave; mais la tradition nous renseigne parfaitement à cet égard : elle se prononce sur plusieurs points douteux et généralement en faveur de la liberté. Elle nous apprend, tout d'abord, que les magistrats ne pouvaient vendre un Hébreu en dehors de la Palestine, ni même en Palestine, à un étranger qui n'avait pas embrassé la religion israélite (Tor. Coh. sur Lévit. XXV, 39; Siphré sur Deutér. XV, 12; Maïmon. l. c. I, 3 et III, 12). Cette loi, toujours

pliquer par *rejeton* d'une famille de prosélytes, c'est-à-dire un prosélyte de naissance, ou par *souche* d'une famille de prosélytes, c'est-à-dire des idolâtres venus du dehors et dont les descendants sont devenus prosélytes. Voy. Gesenius, *Diction. hébreu*, article עקר et le Pentateuque de M. Wogue, t. 3, p. 346, note 2.

religieusement observée, fut, pour la première fois, violée sous le règne d'Hérode ; ce despote sanguinaire, qui cherchait, en quelque sorte, les occasions de blesser le sentiment national, décida, nous dit Josèphe, en dépit des anciennes lois, que les voleurs seraient vendus hors des limites du royaume ; et ce ne fut pas là une des moindres raisons qui le rendirent si odieux à son peuple (Josèphe, Antiq. l. XVI, ch. 1). En second lieu nous savons, par le Talmud, que si le voleur était en mesure de restituer le prix de l'objet volé, sans pouvoir payer l'amende que la loi lui imposait au bénéfice de la personne lésée (Exode, XXI, 37 et XXII, 3), il conservait sa liberté : on se contentait de sa promesse de satisfaire à la loi, quand ses moyens le lui permettraient (Kiddousch. 18 *a* ; Maïmon. tr. Guenêba III, 12, et tr. Abadîm I, 1). Il n'était pas vendu, même pour payer la valeur de l'objet dérobé, lorsqu'il avait volé un non-Israélite ou le trésor du temple (Maïmon. tr. Guenêbâ, III, 13) (1). Mais voici quelque chose de plus singulier et qui prouve combien peu la tradition est favorable à l'asservissement du voleur. Elle déclare qu'il n'est condamné à expier sa faute par la perte de sa liberté, qu'autant que le prix de sa personne équivaut exactement à celui de l'objet volé ; mais dès qu'il est supérieur ou inférieur, la loi cesse d'avoir son effet (2). Avec de pareilles restrictions, il devait être extrêmement rare que le voleur tombât sous le coup de la loi, qui se trouvait ainsi presque abolie de fait. On sait que le Pentateuque condamne le faux témoin, qui était convaincu de mensonge, à la peine attachée au crime dont il accusait à tort son prochain (Deutér. XIX,

(1) Nous ne savons, au juste, d'où Maïmonide a tiré cette loi ; il s'appuie sans doute sur la Mischnah, qui admet que pour un vol commis aux dépens du trésor du temple ou d'un non-Israélite il n'y a pas non plus d'amende infligée (Baba-Metsïah, IV, 9 ; Schebouôth, VI, 5).

(2) C'est l'opinion d'un Docteur de la Mekhilta (sur Ex. XXII, 2) ונמכר בגנבתו לא פחות ולא יותר, et de R. Eliézer dans Kiddousch. 18 *a*. Maïmonide suit une opinion un peu différente.

19) ; mais le Talmud fait une exception pour le témoin qui avait accusé faussement un autre de vol : il n'était, dans aucun cas, vendu comme esclave (Kiddousch. 18 *a ;* Maccôth 2 *b ;* Maïmon. tr. Edouth, XX, 8). Ajoutons encore que, selon le Talmud, l'étranger qui s'était converti au judaïsme (גר צדק) ne pouvait jamais tomber en esclavage. Il n'avait pas plus la faculté d'aliéner lui-même sa liberté que les magistrats n'avaient le droit de l'en priver pour cause de vol (Baba-Metsïah, 71 *a*; Maïmon. tr. Abad. I, 2).

S'il faut s'en rapporter au système du Talmud, les esclaves hébreux ne devaient donc jamais être bien nombreux en Palestine. Plusieurs critiques autorisés admettent, il est vrai, que les Hébreux pouvaient encore être réduits en esclavage pour cause de dettes. Le créancier, dit-on, avait le droit de s'emparer de la personne de son débiteur insolvable, d'en faire son esclave ou de le vendre à d'autres (1). Mais nous ne pouvons souscrire à cette opinion. Nulle part le Pentateuque ne reconnaît au créancier, soit explicitement, soit implicitement, le droit exorbitant de disposer de la personne de son débiteur. Et si on conserve quelque doute à cet égard, on n'a qu'à se rappeler les autres lois si humaines et si touchantes même, que Moïse établit en faveur des débiteurs. (Exode, XXII, 24-26 ; Deutér. XXIV, 6, 10-13, 17). Aussi disons-nous bien hautement que, sous ce rapport, la Bible laisse loin derrière elle toutes les législations de l'antiquité. On sait qu'à Athènes le débiteur insolvable était adjugé comme esclave à son créancier. A Rome, la loi était d'une rigueur encore plus révoltante. Sans parler de la loi des Douze-Tables qui permettait non-seulement de vendre le débiteur, mais encore de couper son corps par morceaux, ce qui est trop absurdement cruel pour devoir être pris au sérieux, on peut dire pourtant que la loi romaine,

(1) Voy. Michaëlis, l. c. t. II, § 123; Rosenmüller : *Biblische Archæologie*, p. 293; M. Wogue : *Lévitique*, p. 342, n. 2.

surtout dans les premiers temps, donnait au créancier un pouvoir presque absolu sur son débiteur : il pouvait le charger de chaînes, l'accabler de mauvais traitements et le condamner lui et sa postérité à l'esclavage. Ce fut même là une des plaies de la Rome antique, une source continuelle de dissensions. Dans le Pentateuque, au contraire, la liberté du débiteur reste tout à fait inviolable ; elle ne devient jamais le gage du créancier. La législation mosaïque a devancé ainsi les législations modernes elles-mêmes qui ont encore conservé un reste des lois rigoureuses du code romain, je veux parler de la contrainte par corps.

Mais ce n'est pas à dire pourtant que les Hébreux aient toujours respecté la volonté de leur législateur. Il est certain qu'ils imitèrent souvent les coutumes des peuples qui les entouraient, au mépris de leurs lois nationales. Déja du temps du prophète Elisée, il arrivait parfois que les créanciers s'arrogeaient des droits, non-seulement sur la personne de leurs débiteurs, mais encore, à défaut d'eux-mêmes, sur celle de leurs enfants. La veuve d'un prophète s'adresse en pleurant à Elisée en lui disant : « Mon mari est mort, et maintenant le créancier vient pour réduire mes deux fils en esclavage (II Rois, IV, 1; cf. Matthieu, XVIII, 25). » Plus tard, après la captivité de Babylone, les grands et les riches, non contents d'accaparer toute la fortune du pays, s'emparaient encore de la personne de leurs malheureux débiteurs ; et il fallut l'éloquence persuasive de Néhémie, et surtout l'autorité de son exemple, pour les ramener à de meilleurs sentiments (Néhémie, ch. V). Mais c'étaient là des abus qui ne prouvent rien contre la constitution mosaïque et ne nous autorisent nullement à y mettre ce qui n'y est pas. Il y a encore d'autres lois formelles, relatives à l'esclavage, qui ne furent pas toujours observées par les Israélites (voy. plus loin p. 92).

Nous devons pourtant mentionner deux passages de la Bible, où l'on semble reconnaître au créancier ce droit que nous re-

poussons, en son nom, comme abusif et illégal. « Le débiteur est esclave du créancier, » disent les Proverbes (Prov. XXII, 7). Voilà, à ce qu'il semble, une affirmation bien nette, bien tranchante ! Mettez-la dans la bouche de Moïse, et toute incertitude cessera du coup. Mais les Proverbes ne sont pas un code; et il est évident qu'ils n'entendent parler que d'une sujétion toute morale comme celle du pauvre à l'égard du riche (Prov. *ibid.*). Le verset d'Isaïe (ch. 50, v. 1) qu'on cite également, n'est pas plus concluant : « Quel est celui de mes créanciers, dit Dieu aux Israélites, à qui je vous aie vendus? » Ces mots peuvent tout au plus servir à constater l'existence d'un fait, déplorable à la vérité, mais non à consacrer un droit. Et encore le Talmud veut-il qne le prophète parle d'un maître qui vend ses esclaves pour satisfaire ses créanciers, et nullement d'un père qui lui céderait ses enfants (Synhéd. 105 *a*). L'explication n'est peut-être pas conforme à la suite des versets; mais elle prouve du moins que le Talmud, pas plus que la Bible, n'est disposé à faire bon marché de la liberté des débiteurs.

Une autre source de l'esclavage dans l'antiquité, c'était la guerre. Le vainqueur se croyait le maître absolu du vaincu; et lorsque, par hasard, on daignait laisser la vie à ses prisonniers, ce n'était qu'aux dépens de leur liberté. On ne faisait d'ailleurs nulle différence entre un peuple frère, qui avait la même origine et parlait la même langue, et un peuple complétement étranger. Ainsi les Grecs en guerre entre eux-mêmes, réduisaient les vaincus en esclavage tout comme dans leurs luttes avec les *barbares*. Les Hébreux se respectaient davantage entre eux. Sans doute on ne trouve pas, dans la constitution mosaïque, de loi expresse à cet égard : le législateur ne voulait, ne pouvait pas prévoir des guerres fratricides. Mais ces guerres n'en eurent pas moins lieu, guerres de tribu à tribu, de parti à parti et surtout de royaume à royaume. Eh bien ! nous ne voyons pas qu'on s'autorisât de la victoire pour se procurer des esclaves. L'animosité ne survivait pas au combat; et les

vaincus n'avaient à craindre ni pour leur vie ni pour leur liberté. Les étrangers mêmes rendaient hommage aux sentiments d'humanité, de mansuétude, persistant chez les Hébreux au milieu même des excitations de la guerre. « Nous avons entendu que les rois des Hébreux sont des rois cléments (I Rois, XX, 31). » Cette clémence, à coup sûr, ne se démentait pas quand il s'agissait d'Israélites, momentanément ennemis, mais qu'on ne cessait de regarder comme des frères. Une seule fois dans cette longue rivalité des royaumes de Juda et d'Israël, le vainqueur oublia le devoir de la modération : Pékach, fils de Remaliahou, après avoir défait l'armée de roi de Juda Achaz, emmena, disent les Chroniques, deux cent mille personnes pour en faire des esclaves (II Chroniq. XXVIII, 8-15). Mais cette faute fut noblement réparée : grâce aux représentations énergiques du prophète Oded, tous les prisonniers furent renvoyés, comblés de témoignages de bonne fraternité. « Israélites, disait le prêtre à l'armée qui entrait en campagne, et qu'il était chargé de haranguer (1), vous marchez contre des ennemis qui n'auront nulle compassion de vous, si vous tombez en leurs mains, et non contre des frères qui vous traiteraient toujours avec ménagement (Sôtah VIII, 1). » Ces paroles, nous avons montré que l'histoire les justifie parfaitement.

En résumé, les Hébreux ne devenaient donc pas esclaves par suite de dettes ou de guerres ; et ils le devenaient assez rarement par suite de la vente personnelle ou judiciaire. Le législateur craint aussi les entreprises criminelles de l'intérêt et de la cupidité, et il prononce la peine de mort contre quiconque volerait une personne libre et la vendrait comme esclave. « Celui qui aura enlevé un homme et l'aura vendu, si on l'a pris sur le fait, sera mis à mort (Exode XXI, 16). »

(1) Ce prêtre s'appelait *oint de la guerre* משוח מלחמה (Sotah, VIII, 1. Cf. Deutér. XX, 2). Jost prétend, nous ne savons pourquoi, que ce prêtre n'a jamais fonctionné (*Geschichte des Judenthums*, etc., t. I, p. 153, n. 4).

« Lorsqu'un homme, est-il dit ailleurs, vole une personne d'entre ses frères, les enfants d'Israël, le voleur mourra (1) (Deutér. XXIV, 7). »

La sévérité de cette peine montre assez quel prix le législateur attache à la liberté individuelle : il met tout attentat contre cette liberté sur le même rang que les attentats contre la vie, et en proclame ainsi l'inviolabilité absolue (2). Il est fâcheux que les peuples modernes, qui ont inventé l'odieux trafic connu sous le nom de traite des nègres, ne se soient pas toujours inspirés de l'esprit de la Bible. L'humanité aurait quelques crimes de moins à déplorer ! Le Deutéronome, il est vrai, semble restreindre la loi de l'Exode, et punir seulement de mort le rapt d'un Israélite (3). Mais c'est le degré du châtiment seul qui varie ; la défense de porter atteinte à la liberté d'autrui reste générale. Nous ne sommes ici que l'interprète du Talmud qui applique le commandement du Décalogue : « Tu ne voleras point, » aux attentats contre la liberté et non contre la propriété, et lui donne ainsi une portée générale (Mekh. sur Ex. XX, 13 ; Synhéd. 86 *a* ; Maïmon. tr. Guenêbâ, IX, 1). Le Talmud admet de plus qu'il y a peine de mort pour le rapt d'un prosélyte ou d'un esclave étranger, après son affranchissement, mais non pour celui d'un simple esclave ; et cela va de soi, car, dans ce dernier cas, la loi ne poursuit qu'un crime contre la propriété et non plus contre la liberté d'autrui (Synhéd., 85 *b* ; Maïmon., l. c., IX, 6). Le législateur ne condamne, du reste, le ravisseur qu'autant que son intention coupable est bien avérée : il faut qu'il ait effectué la vente de la personne

(1) Le genre de mort était, d'après la tradition, la strangulation חנק Voy. Siphré sur Deutér. l. c. Synhédr. X, 1.

(2) Cf. Maïmon., *le Guide des Egarés*, 3e partie, p. 323 de la traduction française de M. Munk et la note 6.

(3) Onkelos rend les mots וְגֹנֵב אִישׁ de l'Exode par וכי יגנוב נפשא מבני ישראל « lorsqu'on volera une personne d'entre les Israélites. »

enlevée et agi à son égard comme à l'égard d'un esclave (1). Car, qui sait? peut-être finira-t-il par se repentir et par réparer spontanément son crime; et la loi de Moïse ne condamne jamais qu'à bon escient (2). Le Talmud exige en outre, pour qu'il puisse y avoir condamnation à mort, que la personne enlevée ait été introduite dans la maison du coupable avant d'avoir été vendue (Synhéd., l. c.; Mekh., l. c.; Maïmon. l. c., IX, 3).

Nous avons le droit maintenant de conclure que la Bible et le Talmud ne voyaient qu'avec peine l'Hébreu descendre de son rang d'homme libre, de serviteur de Dieu, pour devenir esclave. Autant qu'il dépendait d'eux, ils protégeaient sa liberté. Une preuve touchante de ces scrupules se trouve dans la discrétion que la tradition, s'inspirant de la Bible, recommande pour la vente des esclaves hébreux. Cette vente, dit-elle, ne doit jamais avoir lieu en public; il ne faut pas que l'Hébreu, contraint par de douloureuses circonstances à perdre sa liberté, soit exposé sur l'estrade où se vendent les esclaves ou dans les marchés ordinaires : tout se passe en secret, afin de ménager sa juste susceptibilité (Tor. Coh. sur Lévit., XXV, 42; Maïmon., tr. Abadîm, I, 5). On ne saurait montrer plus de respect pour la dignité humaine; mais nous allons voir ce respect se manifester, avec bien plus d'éclat, dans les lois bibliques et talmudiques destinées à protéger l'esclave hébreu pendant sa servitude.

II. — Condition des esclaves hébreux.

« Lorsque ton frère est obligé par la pauvreté de se vendre

(1) Cela résulte du verset du Deutér. והתעמר בו ומכרו, verset que le Talmud interprète de la même façon que tous les autres exégètes (Synhédr. l. c. cf. Rosenmüller l. c., p. 295).

(2) Voilà pourquoi, en général, le voleur qui a déjà disposé de l'objet

à toi, tu ne lui imposeras pas les travaux d'un esclave ; il sera avec toi comme un mercenaire... Ne le traite pas avec dureté ; crains ton Dieu (Lévit. XXV, 39, 40 et 43). » L'Hébreu, à vrai dire, n'etait donc jamais esclave, et ce n'est que par une impropriété de langage qu'on parle d'esclaves hébreux. Loin de devenir la *chose* de son maître, l'Hébreu conservait, jusque dans la servitude, tous les caractères, tous les droits d'homme libre ; il devait à son maître son travail, l'ouvrage de ses mains (מעשה ידיו), comme dit le Talmud, mais il ne descendait jamais au rang d'une simple propriété : sa personnalité restait pleine et entière (1). Cela est si vrai que l'esclave hébreu ne faisait pas partie des biens transmissibles par héritage, sauf pourtant dans un cas unique déterminé par la tradition (plus loin p. 97), et il est évident qu'il ne pouvait pas non plus être l'objet d'aucune transaction de nature à le faire changer de maître (voy. par exemple Arakh., 28 *a* ; Maïmon., tr. Abadîm, IV, 10).

L'esclave hébreu conservait aussi le droit de propriété, droit précieux, presqu'incompatible avec le principe de l'esclavage ; aussi avait-il la faculté de racheter sa liberté dès que l'état de sa fortune s'était amélioré (Lévit., XXV, 49). C'est pourquoi encore, d'après le droit de la Mischnah, les trouvailles faites par l'éclave hébreu étaient sa propriété (Baba-Metsïah, I, 5 ; Maïmon., tr. Guezêlâ vaabêdâ, XVII, 13). Le Talmud, du reste, fait ressortir avec plus de précision encore que la Bible, les

dérobé est plus sévèrement puni que celui qui l'a conservé intact (Exode XXI, 37 et XXII, 3).

(1) Dans le Talmud il n'y a qu'un docteur qui admette, en théorie, que la personne même de l'esclave hébreu est acquise au maître, עבד עברי גופו קנוי (Kiddousch. 16 *a* ; 28 *a* ; Baba-Kamma, 113 *b*) ; mais cette opinion n'a pas été adoptée. Voy. Baba-Metsïah, 99 *a* ; Yebâm. 70 *b* ; Arâkh. VIII, 5 et passim. Du reste, Râbâ lui-même (IVe siècle) n'admet le principe de ע"ע גופו קנוי que dans un sens très-restreint, et nulle part il ne fait de l'esclave hébreu la propriété de son maître. Voy. les Toçaphôth, Baba-Metsïah . c. vo דלא et Yebâm. l. c. vo דלמא.

droits de l'esclave hébreu : il le met perpétuellement en opposition avec l'esclave d'origine étrangère, et, pour la loi civile comme pour la loi religieuse, il le place sur le même rang que les personnes libres. Aussi admet-il, et avec raison, que les dispositions du Pentateuque destinées à protéger l'esclave ne s'appliquent pas à l'Hébreu. Il était inutile, en effet, d'établir des lois exceptionnelles en sa faveur; il jouissait du droit commun et n'avait nul besoin d'une tutelle particulière qu'on n'accorde qu'aux faibles et aux déshérités du droit.

Nous ne citerons qu'un exemple de cette distinction fondamentale faite par le Talmud entre l'esclave hébreu et l'esclave païen, distinction qui repose sur une exégèse parfaitement rationnelle. L'esclave païen, en vertu d'une loi aussi sage qu'humaine, recouvrait la liberté lorsque son maître lui avait fait une blessure d'une certaine gravité; l'Hébreu ne jouissait pas du bénéfice de cette loi (Mekh. sur Exode, XXI, 3; Maïmon., tr. Abadîm, IV, 6); car il n'avait qu'à s'adresser à la justice pour avoir raison des mauvais traitements dont il était l'objet; il avait droit à la compensation que la loi accorde à la personne lésée (Baba-Kamma, VIII, 3; Tociphta, *ibid.*, ch. IX; Maïmon., tr. 'Hobel, IV, 10). Il en est de même des autres lois d'exception, établies en faveur de l'esclave étranger.

La Bible recommande, d'une manière générale, de ne pas traiter l'esclave hébreu avec dureté, de lui témoigner tous les égards qu'on doit à un frère, enfin de voir en lui autre chose qu'un esclave. Mais elle n'entre là-dessus dans aucun détail, et semble s'en remettre avec confiance à l'humanité et à la délicatesse des maîtres. La tradition, au contraire, s'étend avec complaisance sur ce sujet : elle prévoit tout, règle tout, en se préoccupant constamment du respect dû à la dignité humaine. Il y a, par exemple, d'après la tradition, certains travaux que le maître ne devait pas imposer à son esclave hébreu, tels que les travaux sans but, sans utilité, fussent-ils même peu fatigants; car, pourquoi abuser de son pouvoir et se faire un jeu

de tourmenter ses subordonnés? De même pour les travaux d'une durée indéterminée; car, on ne travaille pas avec plaisir ni même avec patience, lorsqu'on ne peut prévoir la fin de ses fatigues; rien ne lasse les bras comme d'ignorer quand viendra le repos. Enfin, il était surtout défendu d'exiger de l'esclave hébreu un service humiliant, comme de porter les vêtements de son maître au bain ou de lui ôter ses souliers (1). Ces soins sont propres aux esclaves, et l'Hébreu n'était esclave à aucun titre. Mais on pouvait l'occuper aux travaux du ménage, lui faire cuire du pain, laver des vêtements, etc., toutes choses qui n'avaient rien de dégradant. Le maître ne pouvait pas non plus exploiter l'esclave hébreu en lui donnant une profession publique, par exemple, celle de boulanger, de barbier, etc. Pourtant si l'esclave exerçait une profession de ce genre du temps qu'il était encore libre, il était permis de la lui faire continuer (Mekh. sur Exode, XXI, 2; Tor. Coh. sur Lévit., XXV, 39-46; Maïmon., tr. Abadîm, I, 6-7).

C'était un devoir aussi pour le maître de se montrer toujours à son égard plein de bonté et de condescendance, et, qui plus est, de l'associer à toutes ses joies, de lui faire partager le bien-être dont il jouissait lui-même. Le vin qu'il buvait, le pain dont il se nourrissait, la maison qu'il habitait, tout enfin devait être commun entre lui et son esclave (Kiddousch. 20 *a*; Tor. Coh., l. c., et Maïmon., l. c., I, 9). Celui-ci par sa position, était déjà assez humble, « son âme, comme dit Maïmonide, assez abaissée par l'esclavage. » Eh bien, disait la loi au maître, cette âme, relevez-la par vos bons traitements, atténuez le sentiment de son infériorité, en un mot, respectez-la pour qu'elle se respecte elle-même.

Attentions touchantes qui font vraiment honneur à la loi

(1) C'était là le signe le plus frappant de la servitude. Voy. Ketoubôth 96 *a*: כל מלאכה שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו חוץ מהתרת לו מנעל Voy. plus loin (p. 168) d'autres travaux particuliers aux esclaves.

juive, détails un peu minutieux peut-être, mais qui attestent, avec force, quel intérêt les législateurs juifs ont porté à une classe d'hommes, privée, dans d'autres sociétés, de toute protection, de tout appui ! On pourrait même trouver que la tradition fait la part trop belle aux esclaves. Le Talmud le reconnaît lui-même dans ces paroles si expressives, qui sont comme le résumé de tout cé qui précède : « Acquérir un esclave hébreu, c'est s'acquérir un maître ; » mais il est des circonstances où l'exagération même n'est pas un mal, et où un luxe de précautions n'est que le strict nécessaire. Le maître saura toujours faire respecter son autorité, et ce ne sont point ses intérêts qui ont le plus besoin d'être protégés. D'ailleurs le Talmud, s'il met en lumière les devoirs du maître, n'oublie pas ceux de l'esclave. Le premier doit toujours se rappeler les liens de fraternité qui l'unissent à son esclave, et celui-ci l'état de dépendance où il se trouve, et les devoirs qui en découlent pour lui (ll. cc.).

Nous avons vu que l'Israélite pauvre pouvait entrer au service d'un étranger établi dans la Palestine. Mais dans ce cas même la protection de la loi ne l'abandonnait pas. Il appartenait aux autorités de veiller à sa sûreté, de le garantir des mauvais traitements. Dans la maison même d'un non-Israélite il devait être mis sur le pied d'un mercenaire, d'un domestique (Lévit. XXV, 53). Ce n'est pas à dire que les magistrats pussent exercer une espèce d'inquisition sur la vie privée de l'étranger : c'eût été injuste et vexatoire. La loi voulait seulement qu'on empêchât les abus criants et les cruautés manifestes (Tor. Coh. sur Lévit. l. c. Maïmon. tr. Abadîm I, 6).

Mais il ne suffisait pas de protéger l'esclave hébreu ; il fallait encore se préoccuper du cas où il serait chef de famille, où il aurait une femme, des enfants. Qu'allaient devenir ces malheureux pendant son absence prolongée? La loi assurait leur sort ; elle forçait le maître de les soutenir, de pourvoir à leurs besoins. Cela résulte assez clairement du texte de la Bible

(Exode XXI, 3 ; Lévit. XXV, 41); car à moins de supposer que les magistrats eussent le droit de vendre la femme et les enfants du voleur, ce qui aurait été contraire à toute justice, il faut admettre que si la famille de l'Hébreu, devenu esclave, avait quelques rapports avec le maître, c'étaient uniquement ceux qui lient l'obligé à son bienfaiteur. C'est ce que la tradition affirme d'une façon catégorique : « Pourquoi le texte dit-il que la femme et les enfants de l'esclave hébreu redeviennent libres avec lui, au bout de six ans, ou au moment du Jubilé? Sont-ils donc aussi devenus esclaves? Cela n'est pas possible. Ce qu'on veut dire, c'est que le maître, qu'il soit israélite ou non, doit nourrir la famille de l'esclave hébreu (Mekh. sur Exode l. c., sur Lévit. l. c. Kiddousch. 22 *a*). » Ce qui n'empêchait pas, du reste, cette famille de conserver toute sa liberté : elle ne devait aucun service matériel en retour des soins dont elle était l'objet; le fruit de son travail lui appartenait ou plutôt appartenait à son chef (Kiddousch. l. c.; Maïmon. l. c. III, 1-2). Ainsi l'esclave n'avait pas la douleur de voir les siens abandonnés pendant son absence et en proie aux souffrances de la misère; de plus, grâce à leur travail, il pouvait espérer, qu'au terme de sa servitude, il aurait de quoi vivre dans une honnête aisance.

Un des effets les plus affligeants de l'esclavage c'est de détruire les liens de la famille, de froisser les sentiments d'amour qui attachent l'homme à ses enfants et à la mère de ses enfants. Ce qui est une sainte loi de la nature devient, grâce à l'esclavage, une affaire d'intérêt, une spéculation commerciale. Les enfants ne sont plus la joie et l'orgueil de ceux qui leur ont donné le jour, mais une marchandise du maître, et une partie de sa fortune. La Bible, en faisant une place restreinte, il est vrai, à l'esclavage, dut admettre une de ses conséquences les plus douloureuses. Sans doute l'esclave hébreu, nous l'avons vu, n'était pas nécessairement privé des joies de la famille; sa femme, qu'il avait épousée lorsqu'il était encore libre, ses

enfants, ne dépendaient en aucune façon de la volonté du maître. Mais celui-ci, en revanche, pouvait aussi lui donner pour femme, ou plutôt pour compagne, une de ses esclaves; et les enfants qui naissaient de cette union passagère, étaient sa propriété (Exode XXI, 4). Il s'agit là, bien entendu, d'une esclave païenne (1). Jamais le maître ne pouvait disposer de la personne d'une esclave israélite (voyez plus loin, p. 101); en l'unissant d'ailleurs avec un Israélite, libre ou esclave, il lui aurait fait contracter un engagement régulier, un mariage légitime, garanti par le droit commun (Mekh. sur Exode l. c.).

La tradition met pourtant au pouvoir du maître une restriction importante, qui paraîtra même singulière au premier abord, mais qui, au fond, témoigne de l'esprit d'humanité qui guidait les auteurs du Talmud. L'esclave hébreu, dit-elle, n'est obligé d'accepter une femme de la main de son maître, qu'autant qu'il est déjà marié légitimement avec une femme de condition libre et qu'il a des enfants. La loi suppose, sans doute, qu'alors le sacrifice que sa condition lui impose sera moins douloureux, ses sentiments moins cruellement blessés; puisqu'après tout il lui est donné de connaître les joies légitimes de la famille (Kiddousch. 20 *a;* Themourâ 30 *a;* Maïmon. tr. Abadîm III, 4-5; tr. Issouré Misbéa'h IV, 10. Cf. tr. Issouré Biâh XII, 11).

Pour empêcher, d'ailleurs, le maître de blesser la dignité de son esclave, dans un intérêt de spéculation facile à concevoir, la tradition déclare que cette union qu'il lui imposait, sans avoir le caractère d'un mariage régulier, ne pouvait être arbitrairement rompue, et qu'en aucune façon elle ne devait dégénérer en promiscuité (Mekhilta sur Exode l. c.; Maïmon. l. c.).

Voici enfin une dernière entrave opposée au droit du maître :

(1) Plusieurs auteurs se sont mépris sur ce point. Voyez, par exemple, M. Salvador, *Institutions de Moïse*, t. II, p. 413; M. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*, t. I, p. 16, n. 3.

il semble, à ne juger que d'après le texte biblique que, dans la question qui nous occupe, il n'y ait nulle différence entre l'esclave volontaire et l'esclave vendu par la justice ; mais le Talmud applique le passage tout entier de l'Exode (XXI, 2) à ce dernier seul (1) et, en conséquence, c'est lui seul qui était tenu, sur la demande du maître, d'épouser une esclave étrangère (Kiddousch. 14 *b*, 15 *a*; Maïmon. tr. Abadîm III, 3, :). Un prêtre même qui se trouvait dans cette position, ne pouvait se refuser à obéir à la volonté du maître (Kiddousch. 21 *b*; Maïmon. l. c. III, 4). C'est donc sous ce rapport seulement que les esclaves hébreux sortaient des conditions ordinaires de la domesticité.

III. — Retour à la liberté des esclaves hébreux.

Le moyen le plus sûr de protéger l'esclave hébreu, c'était de limiter, par une loi formelle, la durée de son esclavage. C'est ce qu'a fait la législation mosaïque. « Si tu achètes un esclave hébreu, il restera six années esclave, et à la septième il sera remis en liberté sans rançon (Exode XXI, 2). » L'Israélite ne pouvait donc perdre sa liberté que pour un temps déterminé; ce temps une fois écoulé, il redevenait, sans rançon, ce qu'il avait été auparavant, un homme libre, un « serviteur de Dieu. » L'esclavage hébreu se réduisait ainsi, comme on l'a déjà fait remarquer, à une simple domesticité de six ans. Il est bon de noter que cette période était complétement indépendante du cycle sabbatique : on comptait les six ans à partir du moment de la vente, et l'arrivée de l'année sabbatique n'exerçait, par conséquent, aucune influence sur l'émancipation des esclaves.

(1) R. Eliézer (2e moitié du 1er siècle) conteste cette interprétation et assimile les deux catégories d'esclaves. Voy. les Toçaphoth, v° ואידך dans Kiddousch. 15 *a*.

Cela résulte du texte de la Bible et pourrait être appuyé de preuves nombreuses. La tradition, de son côté, se prononce nettement à cet égard, d'accord avec la plupart des exégètes modernes (Mekhilta; Tor. Coh.; Kiddousch.; Maïmon. l. c. II, 2) (1).

Il va sans dire que l'esclave ne pouvait interrompre son service d'une façon déloyale, par exemple, en s'échappant de la maison de son maître; car dans ce cas on ne lui tenait, comme de juste, nul compte du temps écoulé, et il ne devenait libre qu'au bout de six années de service réel; mais s'il était empêché de travailler par une cause majeure, indépendante de sa volonté, par une maladie par exemple, son maître n'avait rien à lui réclamer; à moins cependant que la maladie n'eût duré plus de trois ans et ne l'eût rendu incapable du travail même le plus léger (Kiddousch. 17 *a;* Maïmon. l. c. II, 4-5).

La loi qui limitait à six ans la durée de l'esclavage hébreu, n'était pourtant pas générale. D'abord elle ne s'appliquait pas à l'Hébreu qui était entré au service d'un non-Israélite (Lévitiq. XXV, 54; Kiddousch. 15 *b;* Maïmon. l. c. II, 6). En second lieu, le Talmud établit ici encore une distinction entre l'esclave volontaire et l'esclave vendu par voie judiciaire. C'est de ce dernier seul, dit-il, qu'il est question dans la loi de l'Exode : les magistrats ne pouvaient le condamner à plus de six ans d'esclavage. Mais rien n'empêchait l'esclave volontaire de renoncer à sa liberté pour un temps indéterminé (Kiddousch. 14 *a;* Maïmon. l. c. II, 3). Cette distinction, qui ne manque pas de logique, peut être appuyée, jusqu'à un certain point, par le texte sacré; car dans le Lévitique (chap. XXV, 40) qui règle la condition de l'esclave volontaire, on ne mentionne pas cette limite de six ans. Enfin l'esclave vendu par les magistrats pouvait lui-même renoncer au bénéfice de la loi en question et prolonger son séjour dans la maison de son maître au delà de six années. La Bible, sans doute, voyait de mauvais

(1) Cf. Saalchutz, *Mosaïsches Recht*, p. 160.

œil qu'il fît si peu de cas de la liberté qui s'offrait à lui ; mais il y a telles circonstances particulières qui pouvaient, jusqu'à un certain point, justifier sa conduite. « Que si l'esclave proteste ainsi : j'aime mon maître, ma femme, mes enfants, etc. (Exod. XXI, 5. Deutér. XV, 16). » Voilà donc un esclave qui éprouve pour son maître un véritable attachement, que d'autres affections encore retiennent dans sa condition présente. Quoi d'étonnant alors que la séparation lui soit pénible et que la Bible ne la lui impose pas à toute force ? Notez du reste que le Talmud voit, dans presque tous les mots des versets cités, autant de conditions absolument nécessaires pour qu'il puisse refuser la liberté, et il en ajoute, en outre, plusieurs autres tirées avec plus ou moins de vraisemblance de l'Écriture, mais qui prouvent avec quelle répugnance les docteurs juifs voyaient se perpétuer l'esclavage de leurs coreligionnaires. Ils exigent donc qu'une affection sincère et réciproque unisse le maître et son esclave, que tous deux soient pères de famille, jouissent d'une parfaite santé, etc., etc. (Siphrê sur Deutér. l. c. ; Mekh. sur Exode l. c. ; Kiddousch. 22 *a*). Ils veulent de plus, pour empêcher l'esclave de prendre une résolution précipitée et irréfléchie, que sa déclaration précède l'arrivée du terme légal de son service, et soit renouvelée à plusieurs reprises et finalement en présence même des magistrats (Kiddousch. l. c. ; Maïmon. l. c. III, 9-10).

Mais supposons que toutes ces conditions soient remplies et que l'esclave persiste jusqu'au bout dans sa résolution ; il n'en trahit pas moins son devoir en repoussant la liberté que la loi lui rendait. Il pouvait redevenir un homme libre ne relevant que de lui-même et de son Dieu, et il a préféré l'esclavage ! Une pareille conduite mérite d'être flétrie : il a montré les sentiments d'un esclave, qu'il soit donc traité comme tel ! Aussi la Bible lui impose-t-elle désormais un signe visible et en quelque sorte infamant de sa condition. « Son maître l'amènera par devant le tribunal, on le placera près d'une porte ou

d'un poteau, et son maître lui percera l'oreille avec un poinçon et il servira perpétuellement (Exode XXI, 6; Deutér. XV, 17). » La *perforation* de l'oreille était, sans doute, « une sorte d'inféodation et le signe de la propriété définitive; » à ce titre elle se retrouve chez d'autres peuples de l'antiquité, par exemple, chez les Perses, chez les Indiens (1); mais c'était surtout un stigmate infligé à l'Hébreu qui, infidèle à la volonté de Dieu, avait fait si bon marché de sa dignité d'homme. « Son oreille a entendu la voix qui, retentissant du haut du Sinaï, disait : *vous serez les esclaves de Dieu seul*, et malgré cela il a accepté volontairement le joug d'un homme, que son oreille porte donc la marque de sa désobéissance et de son avilissement (Kiddousch. 22 *b;* Tocifta de Baba-Kamma, ch. VII) ! » C'est encore de cette façon intéressante et profondément morale, que la tradition explique pourquoi la porte ou le poteau devaient être, en quelque sorte, les témoins de l'opération flétrissante (*Ibid.*).

Le Talmud, comme d'habitude, réglemente avec soin tous les détails de cette opération et supplée ainsi à la sobriété du texte de la Bible, qu'il ne perd pas de vue, d'ailleurs, dans ses déductions. Relevons seulement quelques particularités. On insiste, d'abord, sur ce point que le maître doit accomplir en personne la cérémonie en question et non se servir des mains d'un tiers (Mekhilta. Siphrê. Kiddousch. 15 *a*, 21 *b*; Maïmon. l. c. III, 9). Le prêtre n'était jamais soumis à la flétrissure ; car lui percer l'oreille eût été lui infliger un défaut corporel et le rendre à jamais impropre à l'exercice du sacerdoce (Kiddousch. l. c. ; Maïmon. l. c. III, 8). On ne faisait jamais l'opération sur deux individus à la fois (Sotah 8 *a*). Enfin cette opération est comptée au nombre des travaux d'intérêt général צרכי הרבים dont on s'occupait particulièrement le 15 du mois d'Adar de chaque année (Schekâlîm I, 1 et Ghemârâ,

(1) Voy. Viner, *Realwœrterbuch*, article Sklaven. M. Wogue sur Exode l. c.

f. 3 *b*) (1). De plus, à ce titre, elle pouvait être accomplie même pendant les jours de demi-fête (Tociphta de Moëd-Katan, ch. 11).

Résumons brièvement les résultats auxquels nous sommes arrivés. L'Hébreu qui s'engageait au service d'un étranger et, au dire de la tradition, même au service d'un coreligionnaire, pouvait le faire pour plus de six ans. L'Hébreu, vendu par les magistrats, n'était, dans la règle, astreint qu'à un esclavage de six ans; mais à lui aussi il était permis de dépasser ce terme dans les circonstances et avec les formalités voulues.

Est-ce à dire pourtant que l'un ou l'autre eût le droit d'abdiquer pour toujours sa liberté au profit d'un maître? Non. La Bible ne voulait, à aucun prix, pour les Hébreux, d'un esclavage à perpétuité, et avec beaucoup de raison; car l'esclavage limité, non par un caprice généreux et toujours problématique du maître, mais par une loi précise, cesse d'être l'esclavage. C'est là une des raisons d'être de l'institution du Jubilé. Tous les cinquante ans, se levait pour les Israélites une ère d'affranchissement général, affranchissement des propriétés territoriales qui faisaient retour aux anciens propriétaires, affranchissement des esclaves qui reprenaient, avec leur nom d'hommes libres, tous les précieux droits attachés à ce titre. « Lorsque ton frère..... se vendra à toi..... il te servira jusqu'au Jubilé... Lorsque ton frère..... se vendra à un étranger..... et s'il n'est pas racheté il sortira au Jubilé (Lévitiq. XXV, 39, 40, 47, 54). »

Voilà donc une loi bien claire, bien nette. Le Jubilé marquait la limite suprême du service de l'esclave volontaire, que le maître fût israélite ou non. Un engagement formel même, contraire à cette loi, était, de plein droit, frappé de nullité. En second lieu le Jubilé appelait à la liberté l'Hébreu condamné

(1) La Mischnah veut dire, sans doute, que les autorités compétentes statuaient ce jour sur les affaires d'intérêt public qui étaient pendantes : Cf. Maïmon. *Commentaire sur la Mischnah*, ad h. l.

par les magistrats : et bien qu'il soit question, pour lui, du terme de six ans, c'était là une faveur de plus que lui accordait la loi, sans préjudice pour l'émancipation du Jubilé. Supposez, par exemple, qu'il ait été vendu, pour vol, deux ou trois ans avant le Jubilé, il est évident qu'il profitait de cette circonstance et qu'il cessait d'être esclave alors que les personnes et les choses devaient retourner dans leur condition normale. « Vous sanctifierez la cinquantième année, vous retournerez *chacun* à son héritage et *chacun* dans sa famille (Lévitiq. XXV, 10). » C'est dire assez nettement que le Jubilé apportait la liberté à tous les esclaves hébreux.

Si un doute était possible ce serait seulement à l'égard de l'esclave *perforé* (נרצע). Le Pentateuque dit deux fois de lui qu'il servira *leolâm*, mot qu'on traduit d'ordinaire par perpétuellement. Faut-il prendre ici cette expression au pied de la lettre? Nous répondrions que non, même s'il fallait forcer un peu l'expression, afin de ne pas mettre la loi en contradiction avec elle-même; mais ce n'est rien forcer que de restreindre le sens du mot *leolâm*. On voit dans beaucoup de passages qu'il désigne une durée indéfinie, et rien de plus. Or, dans l'espèce, cette durée a été limitée dans le Lévitique, et rien ne nous empêche de conclure que le Jubilé devait être véritablement « une ère d'affranchissement pour tous les habitants du pays. »

Ce système est celui de la tradition talmudique, en même temps que d'une critique saine et éclairée. Il a pour lui l'autorité de Josèphe et toutes les probabilités sont en sa faveur (1). Tous les cinquante ans, la constitution mosaïque rendait donc la liberté à tous les esclaves hébreux. Et ce n'était pas une liberté éphémère que la loi cherchait ainsi à rétablir ; car si

(1) Voy. Kiddousch. 15 *a;* Maïm. l. c. II, 2; III, 6; Josèphe, *Antiquités*, L. IV; cf. M. Munk, *Palestine*, p. 208; Viner l. c.; Michaëlis l. c., t. II, § 127.

elle supprimait momentanément l'esclavage, elle en supprimait aussi, pour un certain temps, la principale cause : l'indigence, puisque chaque Israélite redevenait propriétaire. C'était une belle époque dans la vie du peuple hébreu ! Le jour de Kippour, c'est-à-dire, le dixième jour de la cinquantième année, le son du Schophar, retentissant dans toute la Palestine, proclamait l'ère de la liberté (Lévitiq. XXV, 9 ; Rosch-haschânâ I, 1 ; Maïmon. tr. Schemitâ veyôbêl X, 10). Les riches n'étaient pas appauvris et les pauvres touchaient à la fin de leur misère, en recouvrant le champ qu'avaient cultivé leurs pères. Dès *Rosch-haschânâ* les esclaves, nous dit la tradition, sans retourner encore dans leur famille, n'appartenaient plus à un maître ; tout entiers au bonheur de redevenir libres, ils s'abandonnaient, pendant dix jours, aux réjouissances les plus bruyantes, portant des couronnes sur leur tête comme signe de leur émancipation. Le son du Schophar venait enfin briser les derniers liens de leur servitude et les rendre à leur famille (Tor. Coh. sur Lévitiq. XXV, 10; Rosch-Haschânâ 8 *b*). Le peuple hébreu ne comptait plus, pour un temps, que des citoyens libres, non-seulement en Palestine, mais partout où se trouvaient des descendants de Jacob (Kiddousch. 38 *b ;* Maïmon. l. c. X, 8). Malheureusement l'égalité est peu durable parmi les hommes, et bientôt, sans doute, la négligence ou des revers de fortune ramenaient de nouveau la pauvreté avec ses poignantes nécessités, le vice avec ses châtiments. L'une et l'autre servaient à recruter l'esclavage !

La loi du Jubilé, destinée d'un côté à empêcher les abus de l'esclavage, de l'autre à rendre également impossibles une richesse et une pauvreté excessives, fut-elle toujours observée par le peuple hébreu ? L'histoire nous apprend malheureusement que non. Il n'en faut pas d'autres preuves que les violentes invectives des prophètes contre les riches, qui accumulent des fortunes immenses, qui « élèvent une maison à côté de l'autre et prétendent devenir les seuls propriétaires de tout le

pays (Isaïe V, 8). » Le législateur lui-même semble pressentir que la magnifique œuvre qu'il a édifiée ne sera pas toujours respectée (Lévitiq. XXVI, 35; cf. II Chroniques XXXVI, 21). Nous trouvons, du reste, un témoignage positif de la négligence des Israélites dans un chapitre important de Jérémie. Le prophète raconte que sous le règne de Sédécias, au moment où Nabuchodonosor assiégeait Jérusalem, le roi et tous les grands se décidèrent à donner la liberté à tous les esclaves hébreux; mais bientôt, regrettant ce bon mouvement, ils les réduisirent de nouveau en esclavage. C'est alors que Jérémie, rempli de douleur et d'indignation, élève la voix, et, parlant au nom de Dieu, rappelle la loi de l'Exode qui assure la liberté aux esclaves hébreux au bout de six ans et il ajoute : « Vos ancêtres ne m'ont pas obéi. » Il finit en annonçant une épouvantable catastrophe qui ne se fit pas longtemps attendre et qui, selon le Talmud, était surtout le châtiment des infractions aux lois de l'esclavage (1). Ainsi les meilleures lois demeurent impuissantes quand elles ne sont pas secondées par le bon vouloir, et l'histoire donne souvent les plus cruels démentis à la législation!

Outre l'affranchissement restreint et facultatif au bout de six ans et l'affranchissement général et obligé du Jubilé, la Bible admet encore un troisième mode d'affranchissement pour l'esclave hébreu. C'est le rachat. Parlant de l'Hébreu qui entre au service d'un non-Israélite, le Lévitique s'exprime ainsi : « Lorsqu'il se sera vendu, il y aura rachat pour lui; un de ses parents le rachètera... ou, s'il en trouve les moyens, il pourra se racheter lui-même (Lévitiq. XXV, 47-49). » Le montant de la rançon ne dépendait pas du caprice du maître. La loi donnait, pour le fixer, un moyen extrêmement simple : en entrant dans la maison de l'étranger, l'Hébreu s'engageait

(1) Voyez J. Rosch-Haschana III, 5; Midrasch *Écha* : מרוב עבודה על שהיו משתעבדין בעבד עברי.

jusqu'au Jubilé ; il était donc payé pour un certain nombre d'années connu d'avance. Aussi, à quelque moment qu'il revendiquât sa liberté, la rançon était proportionnelle au nombre d'années qui restaient à courir jusqu'au Jubilé. Supposons, par exemple, qu'il se soit vendu dix ans avant le Jubilé à raison de cinquante sicles ; s'il se rachetait au bout de cinq ans, il avait donc à payer, c'est-à-dire à restituer la moitié de cette somme, soit vingt-cinq sicles (Lévitiq. XXV, 50-53).

La Bible ne semble pas se préoccuper de la variation que pouvait subir la valeur de l'esclave dans l'intervalle de la vente et du rachat ; pourtant, sans l'assimiler précisément à une marchandise, l'esclave est nécessairement soumis à certaines fluctuations de prix résultant de son âge plus ou moins avancé, de l'accroissement ou de la diminution de ses forces, etc. Malgré cela, les conditions du rachat restaient-elles invariablement les mêmes ? Le Talmud examine la question, et, toujours guidé par le généreux désir de diminuer le nombre des esclaves, il déclare qu'en tout état de cause on devait adopter, pour base du calcul, le prix le moins élevé (Kiddousch. 20 *b;* Arakhîn, 30 *b;* Maïmon., l. c. II, 9).

La rançon n'était pas nécessairement payée par l'esclave lui-même : la Bible donnait aussi à sa famille le droit, ou plutôt elle lui imposait le devoir de le tirer de sa douloureuse position (Lévitiq. l. c.). Suivant la tradition, les magistrats pouvaient même, en quelque sorte, forcer la main à la famille. Mais si, malgré tout, les proches parents, faute de ressources ou par mauvaise volonté, ne remplissaient pas leur devoir, c'était, toujours au dire de la tradition, une obligation et une obligation suprême pour tous les Israélites, de racheter leur coreligionnaire (Kiddousch. 15 *b*; Maïmon., l. c. I, 4; II, 7).

Cette loi, plus que toutes les autres, était pour le Talmud d'une triste actualité. Que d'Israélites réduits en esclavage à la suite de la conquête romaine et traînés sur les marchés comme des bestiaux ! Ceux que Titus et Adrien vendirent à vil

prix, se comptaient par milliers. Plus tard encore, en Babylonie, pendant le règne si long et si rempli de guerres de Chappour II (210-280), les Juifs se virent arracher à leurs foyers et emmener en captivité pour aller peupler des contrées étrangères (1). Aussi le rachat des esclaves juifs est-il mis, surtout par les Rabbins de cette époque, au premier rang des devoirs de charité (2). Pourtant, s'il est juste de s'imposer les plus grands sacrifices pour venir au secours d'une infortune imméritée, ce serait une faiblesse de se laisser exploiter par l'intérêt et une générosité mal placée d'encourager l'imprudence et la légèreté. Qu'on réponde donc hardiment par un refus à l'Israélite qui viendrait dire que, s'il n'est soutenu par ses coreligionnaires, il prendra le parti de se vendre comme esclave à un étranger : jusqu'à nouvel ordre, on pourra considérer ses paroles comme une vaine menace (Tor. Coh. sur Lévitiq. XXV, 48; Maïmon. l. c. I, 4) ! Qu'on abandonne aussi sans scrupule celui qui, devant déjà deux fois sa liberté à la charité de ses frères, est allé encore l'abdiquer de plein gré au profit d'un maître non-israélite (3) ! La loi talmudique montre la même rigueur à l'égard de l'Israélite qui emprunte de l'argent à des étrangers, quoiqu'il n'ignore pas qu'il sera réduit en esclavage s'il n'est en mesure de payer ses dettes; il subira les conséquences de sa conduite imprudente. Pourtant, quand il s'agit, non plus de racheter sa liberté, mais de sauver sa vie qui court des dangers, on doit oublier tout et voler à son secours (4).

(1) Cf. Græetz, *Geschischte der Juden*, t. IV, p. 332 et 363.

(2) פדיון שבוים מצוה רבה היא, le rachat des captifs est la plus importante des œuvres pies (Baba-Batra, 8 *b*).

(3) La Mischnah de Ghittin (IV, 9), contraire en cela à la Baraïtha de Torat Cohanim (l. c.), semble vouloir abandonner tout Israélite qui s'est volontairement vendu à un idolâtre; mais les docteurs de la Ghemara, comme R. Ami et R. Houna (fin du IIIe siècle) réservent cette rigueur à celui qui se vend pour la troisième fois, et interprètent la Mischnah dans ce sens.

(4) Le Talmud de Jérusalem dit au contraire : « S'il s'est vendu aux *Loudim*, même une seule fois, on ne le rachète pas, » parce qu'il a exposé volon-

C'est un devoir aussi de racheter les enfants devenus esclaves par la faute de leur père ; mais ce devoir ne commence rigoureusement qu'après la mort de celui qui doit être leur protecteur naturel (Ghitt. 46 *b; 47 a;* Maïmon. tr. Matnôt 'Anyyîm, VIII, 13).

Il semble que la Bible ne concède le droit de rachat qu'aux esclaves hébreux qui sont au service de non-Israélites ; et, à la rigueur, on comprendrait cette faveur exceptionnelle ; mais le Talmud affirme que ce droit appartenait à tous les esclaves hébreux indistinctement. Tous pouvaient profiter du fruit de leurs épargnes ou d'un changement inespéré de fortune pour reprendre leur liberté. Pourtant le Talmud lui-même s'intéressait davantage à ceux qui servaient des étrangers et leur facilitait les moyens de se racheter. Ainsi, il leur permettait de payer leur rançon *par fractions* (לחיצאין), ce qui n'était pas un mince avantage, et, en second lieu, d'emprunter la somme nécessaire pour se libérer (Kiddousch. 20 *b*. 21 *a*. 22 *b;* Maïmon. tr. Abadîm, II, 7-10). Les autorités israélites, ajoute le Talmud, doivent veiller à ce que l'étranger n'abuse pas de son pouvoir pour imposer à l'esclave hébreu des conditions trop onéreuses ; mais il faut aussi qu'elles respectent ses droits et lui assurent la juste compensation qui lui est due en vertu de la loi du Lévitique (l. c.). Ce serait « commettre une abomination devant Dieu » que de faire le moindre tort à son prochain dans les transactions commerciales, eût-on à faire même à un idolâtre (Baba-Kamma, 113 *b;* Maïmon. tr. Guenêbâ, VII, 8) (1).

tairement sa vie ; mais, en fait, on était moins rigoureux (J. Ghittin IV, 9). — Le mot *Loudim* désigne, d'après Sachs, non les Lydiens, mais les jeux du cirque (ludi), et ce que le Talmud défend, c'est de s'engager dans une troupe de gladiateurs (Sachs, *Beitræge*, t. I, p. 121 ; Grætz, t. IV, p. 261 n.)

(1) Cf. Raschi sur Lévit. XXV, 48 : בנכרי שתחת ידך הכתוב מדבר ואף על פי כן לא תבא בעקיפין מפני חלול השם אלא כשבא ליגאל ידקדק בחשבון « La Bible parle d'un étranger vivant sous l'empire des lois

L'esclave hébreu pouvait encore devenir libre d'une quatrième manière : par la mort de son maître. Cela résulte implicitement du Lévitique (XXV, 46), qui considère les esclaves païens seuls comme une propriété transmissible par héritage. D'après la tradition, lorsque le maître, en mourant, laissait un fils, l'esclave hébreu était tenu d'achever le temps de son service au profit de l'héritier; mais s'il n'avait que des filles ou des héritiers collatéraux, l'esclave recouvrait immédiatement sa liberté. Vendu à un étranger païen, ou même à un prosélyte (גר צדק), il ne devait son service qu'à la personne même qui l'avait engagé. Il en était de même de l'esclave dont l'oreille avait été percée : le fils même de son défunt maître n'avait aucun droit sur lui (Kiddousch. 17 *b;* Baba-Metsiah, 71 *a;* Maïmon. l. c. II, 12. III, 7).

Enfin, et ceci constitue un cinquième et dernier mode d'émancipation pour l'esclave hébreu, il va de soi que son maître pouvait, quand cela lui plaisait, et sans exiger de rançon, lui accorder la liberté. La Bible, il est vrai, ne s'explique pas sur cet affranchissement proprement dit, ni pour en régler les conditions, ni pour en déterminer la forme, probablement parce que le cas ne paraissait pas devoir se présenter souvent pour un esclavage d'une durée très-limitée. Quoi qu'il en soit, le Talmud déclare que le maître peut faire don de la liberté à son esclave et le décharger en quelque sorte de la dette qui a été contractée par lui ou pour lui. Mais dans ce cas, il fallait un acte légal d'affranchissement (1); une simple parole et même une déclaration verbale faite devant les magistrats ne suffisaient point (Kiddousch. 16 *a;* Maïmon. l. c. II, 11). Les autres modes d'émancipation ne nécessitaient aucun écrit, aucune formalité; ils conféraient à l'esclave la liberté immé-

israélites; malgré cela vous ne devez pas le frustrer dans ses droits. Ce serait profaner le nom de Dieu, etc. »

(1) Voyez-en la teneur plus loin, p. 116.

diatement et de plein droit. Et lors même qu'il avait été souvent malade et avait occasionné à son maître des dépenses considérables, il n'en partait pas moins franc de toute dette ; au moment de son affranchissement légal « il sera remis en liberté sans rançon » (Exode XXI, 2; Maïmon. l. c. II, 12).

Mais il y a plus. La sollicitude de la Bible suit l'esclave libéré dans sa nouvelle condition et lui assure ses premiers moyens de subsistance. Il ne faut pas qu'il quitte la maison de son maître, pauvre, dénué de tout, sans autre ressource pour subvenir à ses besoins que de se revendre encore. Ce serait là une liberté illusoire, ou tout au moins bien précaire. Aussi la Bible oblige-t-elle le maître lui-même à assurer, par ses bienfaits, la liberté de celui qui l'a servi. « Et en le renvoyant libre, tu ne le renverras pas les mains vides ; tu lui donneras un cadeau de ton bétail, de ta grange et de ton cellier ; en proportion des biens par lesquels l'Éternel, ton Dieu, t'a béni, tu lui feras un don (Deutér. XV, 13-14). » Loi admirable de prévoyance et d'humanité, qui est comme la consécration, le couronnement de toutes les autres prescriptions de la Bible en faveur de l'esclave hébreu ! Dans d'autres sociétés, l'esclave affranchi n'était qu'à demi libre; il portait, jusque dans sa liberté, les lourdes chaînes de la servitude (voy. plus loin, p. 193). Ici, au contraire, nulle trace de cette perpétuelle exploitation de l'homme par l'homme : la Bible ne laisse subsister d'autres rapports entre le maître et l'affranchi que ceux de bienfaiteur à obligé Pour donner à sa loi plus d'autorité, elle rappelle la servitude d'Égypte (*Ibid.*, v. 15), comme pour avertir les Israélites qu'en se montrant bons et généreux envers leurs esclaves, ils ne font, pour ainsi dire, que payer une dette sacrée, contractée de longue date envers Dieu lui-même.

La loi laisse au maître la liberté de fixer l'importance du cadeau qu'il doit donner à son esclave affranchi, en lui recommandant toutefois de ne pas rester au-dessous de ses moyens. Les Rabbins entrent dans plus de détails : d'après eux, ce ca-

deau doit au moins s'élever à la valeur de trente *sélâ* (1), ce qui est la moyenne admise par la Bible pour le prix de l'esclave (voy. plus loin, p. 114); il doit être donné en nature, non en espèces. Les biens, dont il faut ainsi prélever une part, ce sont les productions de la terre, et en général tout ce qui se multiplie (2) (Kiddousch. 17, *a. b*, Maïmon. *l. c.* III, 14).

Tous les esclaves ne jouissent pas, selon la tradition, du bénéfice de cette loi. Conformément au système que le Talmud adopte dans toute cette question, l'esclave volontaire n'est pas désigné dans le passage du Deutéronome. L'esclave judiciairement vendu reçoit seul un cadeau lors de son affranchissement, soit au bout de six ans, soit à l'arrivée du Jubilé, soit enfin à la mort du maître; mais s'il redevient libre moyennant une rançon, il ne l'obtient pas non plus. L'esclave fugitif, que l'arrivée du Jubilé a affranchi, perd naturellement son droit au cadeau de la liberté. Le Talmud ajoute enfin que le créancier de l'esclave hébreu n'avait point droit de saisie sur ce cadeau, et si l'esclave mourait avant de l'avoir reçu, le maître le remettait à ses enfants ou à ses autres héritiers (Kiddousch. 14 *b;* 15 *a;* 15 *b;* Maïmon. l. c. III, 14-15).

IV. — De l'esclavage de la femme hébreue.

Nous avons dû consacrer un chapitre spécial à l'esclavage de la femme israélite; car cet esclavage est régi par des lois particulières qui sont une nouvelle preuve de l'humanité et de la délicatesse de la législation mosaïque. Tout d'abord, le Pentateuque ne reconnaît pas à la femme le droit d'aliéner

(1) Le *Sélâ*, dans le Talmud, exprime la valeur du *sicle* biblique. Cf. Hertsfeld, *Metrologische Voruntersuchungen*, p. 105 (*Jahrbuch*, etc., t. III).

(2) כל שישנן בכלל ברכה, ce qui exclut l'argent, et d'après un autre, les mulets, parce qu'ils sont impropres à la reproduction. Maïmonide excepte aussi les vêtements.

elle-même sa liberté, car, pour elle, l'esclavage a des conséquences bien autrement graves que pour l'homme; non-seulement il blesse en elle la dignité humaine, il compromet encore son honneur, et le législateur pense que, pour la femme, l'honneur doit être plus sacré que la vie. Voilà pourquoi la loi mosaïque n'admet pas que la femme puisse accepter volontairement les liens de l'esclavage, fût-ce même pour se procurer des moyens de subsistance (Mekhilta sur Exode XXI, 7; Maïmon. l. c. I, 2). C'est pour cette raison aussi, que la loi qui condamne le voleur à l'esclavage, ne frappe jamais la femme. La Mischnah déclare expressément qu'elle n'était pas vendue pour vol (Sotah III, 8; Maïmon. l. c. et tr. Guenéba III, 12). On voit que la loi mosaïque et talmudique a pour la femme des égards qu'on ne trouverait pas toujours dans des législations plus modernes; et, s'il est vrai que, dans cette loi, la femme ne partage pas tous les droits civils de l'homme, elle n'est du moins jamais offensée dans ses sentiments de pudeur et de dignité.

La femme israélite ne devenait esclave que d'une seule manière : par la volonté du père. « Si un homme vend sa fille comme esclave, etc. » (Exode XXI, 7). C'est là, sans doute, encore une de ces concessions faites par le législateur à des habitudes enracinées avec lesquelles il fallait compter. D'ailleurs, le pouvoir accordé ici au père était soumis à des restrictions telles qu'il n'avait rien de tyrannique ni d'exorbitant. A vrai dire, le père ne *vendait* jamais sa fille pour la livrer à l'esclavage, mais plutôt pour la marier; il lui donnait un époux, non un maître. Pour défendre, en effet, la jeune fille ainsi introduite dans une maison étrangère, contre tous les dangers de sa position, la loi faisait du maître lui-même son protecteur, le gardien de sa vertu. En l'acquérant, il acceptait l'engagement tacite mais formel de l'épouser (Exode XXI, 8). Il est vrai que c'était une obligation purement morale : la loi n'avait point force coercitive sous ce rapport; mais l'homme

généreux n'hésitait jamais à payer ce qui était pour lui une dette de convenance.

Le maître accédait-il au vœu du législateur, il était tenu de donner à cette jeune fille le rang d'une épouse légitime, et naturellement elle ne redevenait plus libre que par la mort de son mari ou par un divorce en règle. Le maître pouvait aussi, au lieu d'épouser lui-même sa *servante* (אמה) (1), la donner comme épouse à son fils ; et alors encore, elle jouissait de tous les droits d'une femme légitime, même si elle avait des rivales (Exode XXI, 9-10). Si cependant le maître refusait de prendre pour femme celle qu'il avait achetée comme servante, ou de la faire entrer dans sa famille en la mariant à son fils, il était considéré comme infidèle à sa parole (בבגדו בה), et dès lors, il perdait tout droit sur sa personne. Il ne pouvait pas la revendre, ni la faire passer, par toute autre transaction, dans une maison différente (2); il lui était même interdit, suivant la tradition, de la marier à un membre de sa famille autre que son fils (Exode XXI, 8 ; Mekhilta, *ibid.;* Maïmon. l. c. IV, 10). Bien moins encore pouvait-il la marier à un de ses esclaves, fût-ce même un Hébreu, ce qui prouve que la femme dont il est question dans l'Exode (XXI, 4) est une esclave païenne et non une esclave israélite, comme le croient plusieurs auteurs (voir plus haut, p. 85).

Il y a plus. Le maître devait faciliter, à sa servante hébreue, les moyens de se racheter en fixant à sa rançon un chiffre modéré (והפדה, Exode XXI, 8); et l'on pourrait même croire qu'il était obligé de lui donner la liberté gratuitement, aussitôt que son refus d'obtempérer à la volonté du législateur était devenu manifeste (ויצאה חנם אין כסף, l. c.). Mais cette

(1) La Bible ne la nomme pas שפחה, mais אמה, ce qui est bien différent. Cf. Saalschutz, *Archæologie der Hebræer*, t. II, p. 243 ; M. Wogue sur Exode l. c.

(2) Les mots לעם נכרי (Exode l. c.) doivent s'entendre, comme les traduit Onkelos « לגבר אחרינא »

supposition est détruite par un passage du Deutéronome (ch. XV, v. 12), qui revient sur la même question et qui, au premier abord, paraît contredire notre passage de l'Exode. Dans l'Exode, en effet, après avoir établi que l'esclave hébreu ne servirait que pendant six ans, on ajoute que la femme ne sort pas de servitude de la même façon; puis on développe la loi qui la concerne comme nous l'avons exposée; or, dans le Deutéronome on assimile, précisément pour cette période de six ans, l'esclave mâle et l'esclave femelle. Le législateur se serait-il ainsi corrigé lui-même comme on l'a prétendu? Nous croyons que la contradiction n'est qu'apparente. La Bible, qui désire évidemment que la jeune fille vendue par son père devienne moins l'esclave que la femme de l'Hébreu qui l'acquiert, ne juge pas à propos de fixer le moment de son émancipation, là où elle insiste surtout sur la convenance qu'il y a à ce que le maître l'épouse. Mais il fallait pourtant prévoir le cas où ce mariage ne pouvait avoir lieu; dans ce cas, la femme rentrait dans la catégorie des autres esclaves, qui, à moins de se racheter, ne devenaient libres qu'au bout d'un temps déterminé et naturellement sans rançon. C'est là le sens de l'assimilation que fait le Deutéronome (1).

Voici au surplus l'ensemble des lois traditionnelles sur la vente et l'émancipation de la servante israélite. Suivant le Talmud, le père seul avait le droit de vendre sa fille (2)

(1) La tradition explique les mots לא תצא כצאת העבדים d'une manière encore plus simple, mais moins conforme au contexte. La Bible voudrait dire seulement que la femme israélite, pas plus d'ailleurs que l'esclave hébreu mâle, ne devient libre par suite d'une lésion corporelle, comme l'esclave païen. (Mekhilta sur Exode l. c.)

(2) Michaëlis (l. c. t. II, § 123) n'est pas de cet avis : il prétend que la mère pouvait vendre ses *enfants* (les fils aussi), et il en cherche la preuve dans la contestation qui donna lieu au célèbre jugement de Salomon, preuve bien peu concluante à notre avis. Voyez, d'ailleurs, les judicieuses observations de cet auteur sur les avantages de la loi biblique en question.

(Sôtah III, 8) ; et, au fait, la Bible ne nomme pas la mère à laquelle le Talmud refuse de même le droit de marier sa fille (l. c.). La vente se concluait moyennant espèces ou par des équivalents, ou encore par un acte, écrit de la main du père, sur du papier ou de la terre cuite, et consistant en ces mots : Je déclare que ma fille t'est vendue, t'est acquise (Maïmon. l. c. IV, 3). Une pauvreté extrême pouvait seule autoriser le père à disposer ainsi de sa fille (Kiddousch. 20 *a*; Arakhîn 30 *b* ; Maïmon. l. c. IV, 2). Dès que sa position s'améliorait et lui permettait de faire quelques sacrifices, il était obligé, pour l'*honneur de la famille*, d'indemniser le maître et de reprendre sa fille. Son droit cessait, d'ailleurs, en même temps que la minorité de la jeune fille (קטנה) ; une fois majeure, c'est-à-dire agée de douze ans, elle ne pouvait pas plus être vendue comme servante que mariée contre son gré (1) (Ketoubôth, 18 *a* ; Maïmon. l. c.). La tradition déclare enfin que le père, après avoir vendu sa fille, ne pouvait plus la revendre, lors même que, d'une façon ou d'une autre, elle était émancipée avant d'avoir atteint sa majorité (2) (Siphrê sur Deutéron, XV ; Kiddousch 18, *a*).

Quant aux modes d'émancipation de la servante israélite, que son maître refusait de prendre pour femme, le Talmud en énumère plusieurs. Elle recouvrait sa liberté : 1° au bout de ses six ans de service ; 2° par l'arrivée du Jubilé, quand il tombait au milieu de cette période de six ans ; 3° elle pouvait se racheter ou être rachetée en payant sa rançon par fractions successives (גירעון כסף ; cf. p. 96) ; ce droit est indiqué dans

(1) En définitive cela revient au même. Le père pouvait pourtant marier sa fille jusqu'à l'âge de douze ans et demi (בוגרת). Voyez Maïmon. l. c. IV, 1-8 ; tr. Ischoût III, 11-12. C'est alors seulement qu'elle était considérée comme complétement indépendante.

(2) C'est l'opinion de R. Schimôn, qui est admise par les Toçaphôth. Voy. Arakhîn 29 b. v° החם. Maïmonide au contraire admet, au prix même d'une inconséquence, qu'il peut y avoir deux ventes successives, l. c. IV, 13-14.

l'Exode (XXI, 8) par le mot והפדה ; 4° par lettre d'affranchissement et sans payer de rançon ; 5° par la mort de son maître, car elle ne restait même pas au service de ses héritiers mâles. Enfin, il existait pour elle un sixième mode d'affranchissement qui lui était particulier : elle devenait libre en atteignant sa majorité (יוצאת בסימנים), ne fût-elle demeurée qu'un jour dans la maison de son maître. En aucun cas elle ne restait donc, d'après la tradition, servante au delà de l'âge de douze ans (Kiddousch. I, 2, et Ghemara, ibid. 17 *b* ; 18 *a* ; Talmud passim ; Maïmon. l. c. IV. 4-5).

Quelle que fût la cause qui amenait pour elle l'heure de la liberté, elle ne pouvait pas volontairement prolonger la durée de son service ; par conséquent, la cérémonie de la *perforation* n'avait jamais lieu pour elle. C'est une marque de déshonneur que la loi ne voulait pas lui infliger (Siphrê sur Deutér. l. c., Maïmon. l. c. III, 13). Il est vrai que dans le Deutéronome, la description de cette cérémonie se termine par ces mots : « et à l'égard de ta servante tu agiras de même » ; mais tous les critiques admettent, d'accord avec le Talmud, que ces mots se rapportent à la première partie de ce passage, où il est question du cadeau que le maître doit faire aux esclaves qui le quittent (Maïmon. l. c. et II, 14). La jeune fille qui retournait dans la maison de son père, avait donc droit aux dons du maître ; elle pouvait ainsi améliorer la position de sa famille, ou s'amasser quelque chose en vue de son futur établissement. Mais, en fin de compte, le Talmud préfère également que le maître épouse sa servante : il aura ainsi mieux rempli son devoir, que s'il lui a accordé la liberté même sans rançon מצות יעידה קודמת למצות הפדיה (Bekhorôth I, 7 ; cf. Mekhilta sur Exode XXI, 8 ; Maïmon. l. c. IV, 7). Pourtant les goûts de la jeune fille devaient être aussi consultés ; son consentement était nécessaire pour la conclusion du mariage (Kiddousch. 19, *a* ; Maïmon. l. c. IV, 8). D'un autre côté, le père ne pouvait empêcher les conséquences

du contrat qu'il avait signé, et eût-il même stipulé, dans l'acte de vente, qu'il cédait sa fille comme servante et non comme épouse, que cette réserve était comme non avenue ; car il n'y a point de droit contre le droit (1) (Kiddousch. 19 *b*, Maïmon. l. c. II, 16). Enfin, et par la même raison, le père ne devait vendre sa fille qu'à des personnes dont elle pût devenir l'épouse légitime (Kiddousch. l. c. ; Maïmon. l. c. II, 11-12).

Il est permis de conclure maintenant, de ce qui précède, que la loi juive, sans sacrifier l'autorité nécessaire du père de famille, a su se garder des excès qu'on peut reprocher à la loi romaine. À Rome, le père était le maître absolu de ses enfants, sans distinction de sexe ni d'âge ; armé contre eux du droit de vie et de mort, il pouvait les vendre et les revendre, les traîner d'un esclavage dans un autre, en un mot les traiter comme ses esclaves. Mais chez les Israélites le père ne pouvait, en aucune façon, priver son fils de la liberté (Mekhilta sur Exode) ; et s'il exerçait ce droit à l'égard de sa fille mineure, c'était un bienfait pour la famille, un bienfait pour la jeune fille, mais jamais un acte de tyrannie, ou un caprice de la volonté.

V. — Abolition de l'esclavage des Hébreux.

Les livres de Jérémie et de Néhémie nous apprennent qu'il y eut des Israélites esclaves jusqu'à la destruction du premier temple et même après le retour de la captivité (Jérémie, ch. XXXIV ; Néhémie ch. V). Le moment vint pourtant qui changea en réalité ce qui, du temps de Moïse, ne pouvait être qu'une consolante espérance, une utopie généreuse. Cet esclavage que le législateur inspiré avait maintenu avec tant de regret, et qu'il avait réduit du moins à sa plus simple expression, les chefs du

(1) כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל Kiddousch. l. c.

peuple juif finirent par l'abolir d'un trait de plume. « L'abolition du Jubilé, dit le Talmud, a eu pour conséquence naturelle celle de l'esclavage des Hébreux (1). » Ce fut là une sage et belle mesure, deux fois justifiée, par les textes bibliques et par les lois de la prudence. Car, si le Code mosaïque a pu empêcher que les Israélites devinssent jamais esclaves dans le sens strict du mot, c'est que, pour eux, la servitude avait un terme marqué d'avance ; mais laisser subsister l'esclavage après que l'institution du Jubilé eut été supprimée par la force des choses, c'était évidemment en assurer la perpétuité. Voilà le danger qu'on a su heureusement conjurer par une réforme opportune. Aussi, n'est-ce qu'à un point de vue théorique, et pour ainsi dire, rétrospectif, que le Talmud traite la question de l'esclavage des Hébreux. La Mischnah elle-même qui s'occupe tant des esclaves hébreux, ne prétend pas régler un état de choses encore subsistant, mais plutôt présenter un ensemble de lois d'un simple intérêt historique. La Guemara le constate à diverses reprises (Ghittin 65, *a* ; Kiddousch. 69, *a*, et passim).

D'après ce qui précède, pour connaître le moment précis où cessa l'esclavage hébreu, il suffit d'être renseigné sur l'abolition du Jubilé ; or, sur ce point nous avons plus que des conjectures ; le Talmud dit avec une grande précision : « A quelle époque ont cessé les Jubilés ? Lorsque Poul et Tiglath-Piléser, rois d'Assyrie, ont emmené en exil les tribus de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé » (2) (Arakhîn 32, *b*; tr. Abadîm édition Kirchheim, ch. I ; J. Ghittin, IV, 3). L'institution du Jubilé, présupposant la coexistence de toutes les tribus sur le sol de la Palestine, a dû disparaître, une fois cette union brisée. C'est donc sous le règne d'Achaz et de Pekach,

(1) אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג (Arakhîn 29 *a*; Kiddousch. 69 *a*; Maïmon. l. c. I, 10).

(2) Cf. II Rois XV, 29.

vers l'an 735, avant l'ère actuelle, que le Talmud place l'abolition des Jubilés et de l'esclavage hébreu.

Cette solution soulève pourtant quelques difficultés, puisque le prophète Jérémie, qui vivait 150 ans plus tard, parle encore d'esclaves hébreux, retenus injustement dans la servitude. Il est vrai qu'il en blâme énergiquement le roi et les grands de Juda ; mais ce qu'il leur reproche c'est d'avoir violé une loi particulière sur l'esclavage : l'esclavage en lui-même, il ne le réprouve pas comme une criante injustice. Le Talmud, pour répondre à une autre difficulté du même genre, suppose que sous le règne de Josias et, grâce aux efforts de Jérémie, l'unité des tribus fut momentanément rétablie et avec elle l'institution du Jubilé (Arakhîn 33 *a*). Mais cette assertion elle-même est-elle bien justifiée par l'histoire ? L'autorité de Josias s'étendait bien sur une partie de l'ancien territoire du royaume d'Israël (II Rois XXIII, 15-19 ; II Chron. XXXIV, 6 ; XXXV, 18) ; mais, cela prouve-t-il le retour de *toutes* les tribus exilées et le rétablissement du Jubilé ? Quoi qu'il en soit, ce qui est hors de doute, c'est que la destruction du royaume de Juda en 588 a définitivement abrogé les lois du Jubilé ; car, bien que les colonies juives, revenues en Palestine en vertu de l'édit de Cyrus et plus tard sous la conduite d'Ezra, comptassent probablement des descendants de toutes les tribus, les liens qui unissaient ces tribus n'en étaient pas moins brisés et la Palestine restait privée désormais du plus grand nombre de ses anciens habitants (1). On peut donc affirmer que s'il y eut encore des esclaves hébreux, postérieurement à l'exil, ce ne pouvait être qu'en violation expresse de la loi, au moins au point de vue talmudique (2).

(1) Cf. M. Munk, *Palestine*, p. 462.

(2) C'est l'opinion de Raschi (Ghittin 36 a, v° בשביעית בזמן); nous croyons qu'elle est parfaitement justifiée par le passage cité d'Arakhîn. Rabénou Tam la conteste pourtant (Ibid. v° כופין et Bâbâ-Bathra 13 *a* v° בזמן).

Nous dévons dire pourtant que, malgré la façon décidée dont le Talmud proclame l'abolition de l'esclavage hébreu, il se trouva quelquefois rétabli de fait, par suite de circonstances extérieures qu'il ne dépendait pas des Israélites de modifier. C'est ce qui arriva, d'après le témoignage du Talmud lui-même, en Babylonie, sous le règne de ce même Chappour II dont il a déja été question. Ce prince peu ami, du reste, des Juifs, exigeait la rentrée des impôts (kharag) avec une grande rigueur (1). En vertu d'un décret royal, les contribuables indigents ou récalcitrants pouvaient être adjugés comme esclaves à ceux qui payaient pour eux (מאן דלא יהיב כרגא לשתעביד למאן דיהיב). Or il paraît que des Israélites riches, voire même des Rabbins, faisaient des avances pour des coreligionnaires pauvres et usaient ensuite des droits que les lois leur conféraient. Râbâ, interrogé sur la légitimité de ce procédé, le justifia en invoquant l'autorité des décrets royaux. On sut concilier pourtant l'obéissance aux pouvoirs établis, que le Talmud recommande avec tant de force (דינא דמלכותא דינא) avec le respect de la constitution mosaïque; et jamais les Israélites, ainsi asservis, ne devenaient véritablement esclaves ; ils ne devaient à ceux qui avaient acquis des droits sur eux, que le travail de leurs mains (מעשה ידיו) et seulement jusqu'à l'extinction de leur dette (2).

Mais voici quelque chose de plus grave : Le Talmud raconte que R. Saurum, le frère de ce même Râbâ, jugeait à propos de

Selon lui le Jubilé aurait été rétabli par Ezra qui pouvait légalement prendre cette mesure, puisqu'il avait ramené des Israélites de toutes les tribus; mais les preuves de Rabénou Tam sont peu solides et sa théorie très-hasardée. Cf. Raschbâ, Rabénou Nissim, etc.

(1) Voy. dans Bâbâ-Metsiah 86 *a* le récit de la mort de Rabbah ben Na'hmenoû, qui fut persécuté pour ce motif. Cf. Grætz l. c. t. IV, p. 352 (2e édition).

(2) Bâbâ-Metsiah 73 *b*; Yebamôth 46 *a*; Maimon. tr. Abadim I, 8 et tr. Guezêlâ V, 16. Tour Yoré-Déah tit. 267, § 14 et 16. Cf. Grætz l. c. p. 359-360.

traiter comme esclaves ceux de ses coreligionnaires dont la conduite *n'était pas régulière* (שאינם נוהגים כשורה). Il leur faisait porter, notamment, la litière de son frère, qui avait assez des manières de grand seigneur; et Râbâ approuvait cette façon d'agir en citant une ancienne Baraïtha qui permettait, disait-il, d'asservir les Israélites qui ne se conforment pas à la loi (Bâbâ-Metsiah 73 *b*) (1). On ne nous dit pas quels etaient les méfaits qui pouvaient attirer sur la tête des coupables une pareille mésaventure. D'ailleurs cette singulière manière de châtier les gens était heureusement isolée, quoiqu'elle ait été érigée en article de loi par Maïmonide et ses continuateurs (Maïmon tr. Abad. I, 8; Tour Yoré Déah tit. 267 § 14 et 16). Il est douteux que R. Saurum ait trouvé beaucoup d'imitateurs.

Certains casuistes du moyen âge ont examiné encore la question suivante : Un Israélite achète d'un non-Israélite, un coreligionnaire qui a été fait prisonnier dans une guerre. A-t-il le droit de le traiter comme esclave ? On répond par l'affirmative (2), mais en maintenant strictement les limites où était renfermé jadis l'esclavage hébreu, et en accordant à l'intéressé toutes facilités pour recouvrer sa liberté. Cette solution nous paraît médiocrement importante pour la pratique : les Israélites avaient l'habitude de racheter leurs frères pour leur procurer la liberté et non pour les faire simplement changer de maîtres (voy. plus haut, pag. 95).

(1) Cf. Grætz l. c.
(2) Voy. Tour. l. c. § 14.

DEUXIÈME PARTIE

DES ESCLAVES ÉTRANGERS

« Ton esclave ou ta servante — que tu veux avoir en propre — doit provenir des peuples qui vous entourent ; à ceux-là vous pourrez acheter esclaves et servantes. Vous pourrez en acheter encore parmi les enfants des étrangers qui viennent s'établir chez vous et parmi leurs familles qui sont avec vous, qu'ils ont engendrées dans votre pays : ils pourront devenir votre propriété. Vous pourrez les léguer à vos enfants pour qu'ils en prennent possession après vous et les traiter perpétuellement en esclaves, etc. (1) (Lévitiq. XXV, 44-46). » Les paroles qui précèdent expriment nettement quel est le vœu de la loi de Moïse : c'est que les Israélites se bornent, pour les besoins de leur travail, à acheter leurs esclaves aux peuples voisins de la Palestine. Les esclaves étrangers ne perdaient rien à servir des Israélites ; ils ne pouvaient qu'y gagner. Nulle part, sans contredit, ils ne trouvaient un régime plus doux, une protection plus efficace, des lois plus paternelles. Sans être favorisés à l'égal des esclaves hébreux, puisqu'ils étaient considérés comme la propriété du maître qu'ils servaient, ils avaient à compter du moins sur des traitements humains et se trouvaient protégés contre la cruauté et même contre de simples actes de brutalité.

(1) Traduction de M. Wogue.

I. — Comment on acquérait les esclaves étrangers.

Les esclaves étrangers étaient acquis, en premier lieu, par la guerre. Profiter de la victoire pour se procurer des esclaves était chose commune dans l'antiquité. Les prisonniers de guerre étaient généralement réduits en esclavage, heureux d'échapper à la mort que la défaite et la soumission ne détournaient pas toujours. Tel était le droit terrible que s'arrogeaient les peuples les plus éclairés du monde ancien. Sur ce point encore la législation mosaïque a dû céder à la force des choses, et tolérer, dans un intérêt de légitime défense, ce qu'elle ne pouvait empêcher ; mais, toujours conduit par le même esprit, elle cherche à proscrire les excès et ne cesse de recommander l'humanité, là où les autres nations ne connaissaient que froides vengeances et inutiles cruautés. D'abord, la Bible n'est rien moins que favorable aux guerres offensives : la mission des Israélites ne consiste pas à faire des conquêtes. Si une guerre devient pourtant inévitable, avant d'attaquer la ville ennemie, il faut lui offrir la paix avec des conditions honorables. En cas de refus seulement, la population mâle, capable de porter les armes, pouvait être, après la prise de la ville, passée au fil de l'épée. Les femmes et les enfants, en un mot toute la population invalide, devait être épargnée et emmenée en captivité (1) (Deutéron. XX, 10-15 ; XXI, 10). C'est ainsi que, dans la guerre d'extermination décrétée contre les Madianites, pour punir l'odieuse trahison dont ils s'étaient rendus coupables, les femmes et les enfants des ennemis furent faits prisonniers et partagés entre les Israélites comme le reste du butin, (Nombres XXXI, 19,21-27). Plus tard, lorsque les Gabaonites et leurs alliés eurent, au moyen d'une ruse, extorqué un traité

(1) Cf. Munk l. c. p. 199.

de paix à Josué, leur vie fut respectée selon la lettre du traité ; mais on les condamna à un esclavage perpétuel : ils furent destinés au service du temple et devinrent des fendeurs de bois et des porteurs d'eau (Josué IX, 21-27). En somme, les Israélites, plus souvent occupés à repousser des attaques ennemies qu'à envahir les territoires voisins, ne pouvaient acquérir de nombreux esclaves par les guerres. Quant aux peuplades cananéennes, dont ils devaient occuper le pays, elles étaient vouées par le législateur à une extermination complète, et cela dans l'intérêt même de l'œuvre qu'il fondait. Il fallait, à tout prix, empêcher le contact des Israélites avec des mœurs entièrement corrompues et des pratiques superstitieuses autant que sanguinaires. De là toutes ces recommandations qui ne s'accordent plus, sans doute, avec les idées modernes, mais qu'il est facile d'expliquer et de justifier pour l'époque de Moïse (Exode XXIII, 33 ; XXXIV, 12 ; Lévitiq. XXXI, 14-18 ; Deutéron. VII, 1-8 ; XII, 31 ; 17-18). En principe donc, les peuples cananéens ne devaient pas être réduits en esclavage. C'est ce que le Talmud déclare formellement. Seulement, d'après lui, les enfants issus d'un mariage entre une Cananéenne et un individu d'une autre nationalité n'étaient pas sous le poids de l'anathème prononcé, par la Bible, contre les peuples cananéens et rien n'empêchait les Israélites de les acquérir comme esclaves (Yebamôth 78 *b* ; Kiddousch. 67 *b*.) (1).

(1) Maïmonide paraît avoir suivi une autre leçon ; son explication est toute différente de celle de Raschi (aux passages cités ; Maïmon. l. c. IX, 3). — Il est remarquable que le Talmud désigne toujours l'esclave étranger par le nom de עֶבֶד כְּנַעֲנִי. C'est pourtant de cette nationalité, que les Israélites ne devaient pas avoir des esclaves. Mais à l'époque talmudique, cette défense n'existait naturellement plus. (Voy. Tociphta de Kiddousch. ch. V et Maïmon. tr. Issouré Biâh XII, 25). Le nom de עֶבֶד כְּנַעֲנִי est d'ailleurs purement de convention, et si le Talmud l'a adopté, c'est pour des raisons historiques dont nous parlerons plus tard (p. 201). Cf. Raschi dans Kiddousch. 22 *b*, v° שִׁדָה. — Nous nous servirons, à l'exemple du Talmud, de la dénomination d'esclave cananéen.

Les Israélites n'en étaient pas réduits à entreprendre des guerres pour se procurer des *esclaves cananéens*. Ils pouvaient en acheter aux peuples voisins et même aux étrangers fixés dans la Palestine (Lévitiq., l. c. v. 44-45). Ces esclaves s'appelaient alors מקנת כסף (Genèse XVII, 12, 13 ; Exode XII, 44 = ὠνητός Œdipe-roi v. 1109). Tantôt ils se vendaient eux-mêmes, tantôt ils étaient vendus par leurs parents qui, sous ce rapport, exerçaient, sans doute, à l'égard de leurs enfants, un pouvoir plus considérable que les parents israélites. Il est probable aussi, qu'à toutes les époques on exposait en vente les prisonniers de guerre (1), et qu'il était ainsi facile aux Israélites de faire leurs provisions sur les marchés du dehors. Le Talmud déclare que toute personne vendue par un pouvoir régulier, soit à la suite d'une guerre, soit en punition d'un acte de rébellion, ou de tout autre délit, pouvait être légalement acquise comme esclave par les Israélites, toujours en vertu du principe que les lois régnantes dans chaque pays font autorité (דיני דמלכותא דיני Yebamôth 46 *a* ; Maïmon. l. c. IX, 4 ; Yorê-Dêah l. c. § 18).

Un enfant trouvé, dont l'origine païenne paraissait évidente, pouvait être destiné à l'esclavage par l'Israélite qui l'élevait ; mais le code talmudique permettait aussi de lui attribuer le titre de prosélyte et de lui assurer ainsi la liberté, sous les auspices des magistrats (בית דין) qui représentaient, dans cette circonstance, le père inconnu (Makhsch. II, 7 ; Ketoub. 11, *a* ; J. Yebam. VIII, 1 ; Maïmon l. c. VIII, 20 ; tr. Issouré Biâh XIII, 7 ; tr. Melakhîm X, 3). Le Talmud, en ajoutant que ce jeune prosélyte, une fois devenu majeur, aura le droit de renoncer à la religion dans laquelle il a grandi, montre qu'il n'entend nullement porter atteinte aux droits de la conscience (Ketoub. l. c. ; Maïmon. tr. Melakh. l. c.). C'est ici le lieu de

(1) Le prophète Amos reproche aux Philistins et aux Tyriens, d'avoir vendu à l'Idumée des prisonniers israélites (Amos I, 6. 9). Joël reproche aux mêmes peuples d'avoir vendu les Israélites aux Grecs (Joël III, 11).

rappeler ce que nous avons déjà dit, que le rapt de toute personne libre est sévèrement défendu par la loi mosaïque et talmudique ; cette défense, sinon la pénalité rigoureuse qui en est la sanction, a un caractère tout à fait général : l'on ne saurait, sans commettre un crime manifeste, priver un païen même de sa liberté par ruse ou par violence (1).

Nous ne trouvons pas, dans la Bible, de détails sur les marchés d'esclaves qu'on a si justement flétris du nom de *marchés de chair humaine*; mais il y en avait, sans nul doute, non pas sur le territoire israélite, mais à proximité. Un exemple ancien, l'histoire de Joseph, prouve que le commerce des esclaves était une chose habituelle chez les peuples voisins de la Palestine. A Tyr et dans les autres villes phéniciennes, les esclaves étaient très-nombreux (2).

Quant au prix des esclaves, il n'est pas fixé par le Pentateuque et ne pouvait pas l'être. Il variait nécessairement avec la force, l'âge, le sexe et les aptitudes des sujets. Mais la Bible indique, au moins indirectement, le prix moyen de l'esclave ; car, en condamnant à une amende uniforme de trente sicles celui qui causait, par sa négligence, la mort d'un esclave qui ne lui appartenait pas, elle nous donne à entendre que c'était là le prix ordinaire des esclaves (3) (Exode XXI, 32). Dans le chapitre du Lévitique, relatif aux conditions de rachat des personnes vouées à Dieu, nous trouvons des évaluations plus précises qui peuvent donner une idée des

(1) Maïmonide parle d'un Israélite qui s'est emparé d'un enfant païen, שתקף גוי קטן. Il est évident qu'il s'agit là de l'usage d'un droit de la guerre, et non d'un enlèvement ordinaire que la Bible et le Talmud condamnent aussi bien que la conscience humaine. Voy. Maïmon. tr. Abadim VIII, 20.

(2) D'après le prophète Ezéchiel, les Grecs, entre autres, approvisionnaient d'esclaves les marchés de Tyr (Ezéch. XXVII, 13). Cf. Wallon l. c. t. I, p. 47, note 1.

(3) A peu près 93 francs de notre monnaie ; cf. Munk l. c. p. 403.

variations que subissait le prix des esclaves, au moins d'après l'âge et le sexe. Voici le tableau synoptique de ces différentes taxes, que nous empruntons à la Bible de M. Wogue :

AGE	SEXE MASCULIN	SEXE FÉMININ
De 1 mois à 5 ans...	5 sicles.	3 sicles.
De 5 ans à 20 ans..	20 sicles.	10 sicles.
De 30 ans à 60 ans..	50 sicles.	30 sicles.
De 60 ans...........	15 sicles.	10 sicles.

Les marchands ismaélites payèrent, comme on sait, vingt pièces d'argent (sicles) aux frères de Joseph, ce qui s'accorde parfaitement avec cette table.

Nous possédons des renseignements plus abondants sur le commerce des esclaves, tel qu'il se pratiquait à l'époque de la Mischnah et du Talmud. Dans ces deux recueils il est fréquemment question de marchés d'esclaves (Ketoub. III, 7 ; Baba-Kamma VIII, 1, et passim). Mais n'oublions pas que les Israélites avaient cessé, à cette époque, de former un peuple indépendant, qu'ils se trouvaient, en Babylonie comme en Palestine, sous une domination étrangère ; que ces marchés étaient tenus généralement par des païens et que les Israélites profitaient seulement d'un état de choses qu'ils n'avaient point créé.

Les marchands d'esclaves débitaient leur marchandise sur les places publiques (רחבה, שוק), là même où se faisait le commerce des bestiaux (1). Là les esclaves étaient exposés sur une espèce d'échafaud, le plus souvent sur une pierre (אבן חלקה) et portaient, sans doute, des écriteaux qui indiquaient leur âge, leurs talents, etc. (Tor. Coh.) (2). Les prix étaient très-variés : un esclave habile à percer des perles valait, par exemple, plus qu'un autre qui excellait à coudre (Ketoub. 40 *a*) ; une servante était plus ou moins chère selon la fécondité qu'on lui supposait (J. Baba-Kamma 16 *b*), selon qu'elle était en-

(1) Cet endroit s'appelait סימטא (Semita ?), et formait un des angles de la place publique (Baba-Metsïah 100 *a* et Raschi ad h. l.), sans avoir les propriétés d'un bien communal רשות הרבים (Baba-Batra 84 *b*; Raschi v° והניח).

(2) Cf. Wallon l. c. t. II, p. 53; Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste*, 2e édition, lettre XXIIe.

ceinte ou non (Baba-Kamma V, 4). Une fois d'accord sur le prix, on concluait la marché par un échange d'argent (כסף), ou par un acte écrit (שטר) ou enfin par une prise de possession matérielle (חוקה) qui consistait à faire exécuter à l'esclave, qu'on voulait acquérir, un des ouvrages qui sont la marque de la servitude personnelle (Kiddousch. I, 3; Maïmon. tr. Mekhirah II, 1-4; III, 11-12). Puis l'acquéreur, pour bien indiquer son droit de propriété, suspendait au cou de l'esclave une espèce de collier portant son cachet (Ghittin 43 *b*); il recevait en outre du marchand un acte de vente, contenant les garanties suivantes : Cet esclave ici présent est dûment vendu מוצדק לעבדו; il ne peut point exhiber un acte d'affranchissement; il n'est sous le coup d'aucune condamnation judiciaire, ni d'aucune réclamation de la part du Gouvernement et ne porte la marque d'aucun particulier. Il n'est affecté d'aucun défaut (moral) ni d'aucune maladie cutanée ancienne ou récente; pour ce dernier point, garantie de deux ans (1) (Ghittin 86 *a*).

Il résulte de la teneur de cet acte, que si l'esclave acheté était, à l'insu de l'acquéreur, affligé de la lèpre ou de toute autre maladie dégoûtante de cette nature, la vente était nulle de plein droit. Il va sans dire qu'il en était ainsi chaque fois que le marchand avait stipulé des garanties et fait des déclarations précises. Mais supposons qu'il n'intervienne pas de convention écrite ou verbale entre les deux parties, et que l'ache-

(1) Le texte porte עד טצהר ce que Raschi explique, d'après le persan, par deux ans, et le 'Aroukh par trois ans. Le mot *Tchehar* signifie en persan quatre, ce qui donnerait raison à l'Aroukh, car on peut traduire : jusqu'à la quatrième année. Les lettres ט et צ représentent, sans doute, le Tch persan. — Voyez, à ce sujet, un article de M. Derenbourg, dans *le journal asiatique*, numéro de janvier 1867. M. Derenbourg ¡ense que le mot טצהר doit se rendre, également d'après le persan, par *visage*, et que « dans l'acte en question, on garantit le nouveau maître surtout de la lèpre visible, envahissant la face, etc. » — Voyez dans Wallon l. c. t. 2, page 58, les garanties à peu près semblables que le droit romain exigeait du vendeur.

teur découvre plus tard un défaut dans son esclave, le marché pourra-t-il être résilié, parce qu'il y aura eu fraude ou seulement erreur ? En général non. Le Talmud s'exprime ainsi à ce sujet : סמפון בעבדים ליכא, c'est-à-dire, un défaut signalé après coup dans l'esclave acheté, n'est pas un motif de résiliation. Ce qu'on demande à l'esclave c'est le travail de ses mains, et dès qu'il est en mesure de faire son service, on n'a plus rien à réclamer. Ainsi il serait joueur (1), ivrogne, voleur, ou il serait affecté de toutes sortes de défauts corporels qui ne l'empêchent pas de vaquer à ses occupations, que le marché n'en serait pas moins maintenu ; car on peut poser à l'acheteur le dilemme suivant : ou les défauts dont vous vous plaignez sont visibles et il ne fallait pas conclure le marché, ou ils ne le sont pas et alors de quoi vous plaignez-vous? (Kiddousch. 11, *a* ; Ketoub. 58 *a* ; Baba-Batra 92 *b* ; Maïmon. tr. Mekhirah XV, 12).

Malgré cela, il arrive encore assez souvent que la vente faite dans ces conditions est déclarée nulle, par exemple, lorsque l'esclave vendu est un voleur d'une espèce dangereuse (ליסטם מזויין) ou qu'il est inscrit parmi les corvéables du gouvernement (נכתב למלכות, Maïmonide) ou encore s'il se trouve sous le coup d'une condamnation capitale (Raschi) (2). La propriété d'un pareil esclave n'étant rien moins qu'assurée, l'acquéreur a le droit de

(1) קוביוסטס. Raschi et Maïmonide expliquent ce mot par גונב נפשות ravisseur d'hommes, glose que Buxtorf prend à tort dans un sens figuré : furans animos, id est, seducens et corrumpens alios amore lusûs. Les Toçaphoth prouvent que le mot קוביוסטס doit être synonime de משחק בקוביא joueur de dés = χυβεύω, χυβευτής. Voyez les passages cités dans le texte.

(2) Voy. les passages cités et surtout la Tociphta de Baba-Batra, ch. IV, qui est le plus explicite (הרי זה מקח טעות). Nous suivons l'opinion des Toçaphoth (ll. cc. et Ghittin 58 *a*, et Baba-Metsïah, v° שפחה) qui est aussi celle de Maïmonide (l. c.). Raschi dans Ketouboth, Kiddouschin (ll. cc.) admet que la vente est valable même dans ces derniers cas à moins d'une déclaration formelle du vendeur. Les textes sont en effet équivoques et peuvent prêter à des interprétations diverses. Voyez l'observation de Rabad sur Maïmon. l. c. ; il ne paraît pas avoir eu la même leçon que nous dans la Tociphta. Nous croyons avoir adopté l'opinion la plus vraisemblable.

se faire rendre son argent. Il l'a encore en cas de maladie grave, repoussante, comme la lèpre, l'épilepsie (נכפה), la folie, la démence (משעממה), toutes affections qui rendent impossible un travail suivi et inspirent un invincible dégoût. Le marché, dans ces cas, ne pourrait être valable que si le vendeur avait déclaré, à l'avance, l'existence d'une ou de plusieurs des maladies en question; mais il ne lui suffirait pas, pour mettre sa responsabilité à couvert, d'attribuer à sa marchandise toute une liste de défauts imaginaires parmi lesquels il en engloberait un qui existe réellement : sa déclaration serait, à juste titre, considérée comme non avenue (Baba-Metsïah 80 *a* ; Maïmon. l. c. XV, 13) (1).

A bien plus forte raison n'était-il pas permis, selon le Talmud, d'user de fraude pour faire valoir sa marchandise. Les docteurs de la Mischna et de la Ghemara, condamnent avec sévérité, ce qu'on désigne du nom trivial de *maquillage*. On avait l'habitude, par exemple, de teindre la barbe et les cheveux des esclaves qui commençaient déjà à grisonner (2), pour leur donner un faux air de jeunesse, et ceux qui se laissaient prendre au piége voyaient s'accomplir ensuite, à leur grand ébahissement, de singulières métamorphoses. Ces sortes de falsifications étaient réprouvées par le Talmud, qu'il s'agît de tromper un idolâtre ou un coreligionnaire (Baba-Metsïah IV, 12, et Ghemara 60 *b*; Maïmon. l. c. XVIII, 1-3, cf. tr. Deôth II, 6. Hoschen Mischpat tit. 228 § 9). Mais pour ce qui concerne le prix, il y avait une liberté complète pour les contractants; ni la cherté excessive, ni le bon marché exagéré ne pouvaient servir de prétexte pour annuler la transaction. Les

(1) Pour tout ce qui précède, cf. Wallon l. c. t. II, p. 62 et suivantes. Le Talmud se rencontre souvent, dans cette question, avec le droit romain.

(2) Maïmonide rapporte encore aux esclaves plusieurs autres sophistications interdites par le Talmud. Sur les sophistications en usage chez les maquignons romains, voyez Wallon l. c. Dezobry l. c. t. 1, page 427.

esclaves étaient un de ces articles de commerce pour lesquels le prix ne constituait jamais de fraude (אונאה. Baba-Metsïah IV, 9; Maïmon. l. c. XIII, 8).

Il ne paraît pas qu'à l'époque du Talmud les Israélites se fussent livrés beaucoup au commerce des esclaves; ce terme même est assez impropre; ils achetaient des esclaves selon leurs besoins, mais n'en faisaient guère trafic. Nous verrons plus tard que le Talmud défend de revendre des esclaves à des non-Israélites, ou même à des Israélites établis hors de la Palestine (voy. pag. 144). C'était ôter à ce commerce des débouchés considérables et, par conséquent, l'entraver de la manière la plus efficace. Le Talmud n'aime pas non plus que les Israélites achètent beaucoup d'esclaves pour leur propre compte; aussi défend-il au tuteur de vendre les champs des orphelins dont il administre la fortune, pour acheter des esclaves, tandis qu'il permet de se défaire des esclaves pour acquérir des bien-fonds; et ceux-mêmes qui ne partagent pas tout à fait cette manière de voir, obéissent simplement à un excès de scrupule, mais sans repousser le principe de la loi en question (Ghittin 52 *a;* Maïmon. tr. Nahlôth XI, 6; Hoschen-Mischpât tit. 29 § 11) (1).

Nous avons déjà dit que les marchés d'esclaves étaient généralement entre les mains des idolâtres. Le Talmud permet aux Israélites de s'y approvisionner, et au besoin même, de faire contrôler les contrats de vente par les autorités des villes étrangères où se trouvent les marchés (2), avec la restriction pourtant, qu'on ne peut traiter qu'avec des propriétaires et non avec les marchands, car ceux-ci perçoivent des acheteurs un

(1) Voy. plus loin, p. 172, d'autres textes analogues.

(2) Il y a des actes qui ne sont pas valables, quand ils n'ont été contrôlés que par les tribunaux des villes étrangères, par exemple, les actes d'affranchissement (Ghit. I, 5; Maïmon. tr. Abadîm, IV, 5).

droit destiné aux temples du culte païen (1) (Aboda-Zara 13 *a* et *b*; J. *ibid.* I, 1; Maïmon. tr. Accoum IX, 14). Le Midrasch ajoute même qu'on peut se rendre à ces marchés les jours de fête et le Sabbat (2), et il en donne une raison bien touchante : מפני שמכניסן תחת כנפי השכינה. Acheter des esclaves païens c'est les arracher à un culte insensé pour les attirer dans une religion aussi belle par sa morale que par ses croyances, c'est « les mettre sous les ailes protectrices de la Divinité. » Le Talmud ne fait donc pas preuve ici de cet esprit étroit et haineux qu'on se plaît à lui attribuer avec un peu trop de légèreté. Lorsqu'on convie les plus humbles, les plus faibles, ceux qui sont partout méprisés, à partager les vérités qu'on croit posséder, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus précieux au monde, on mérite mieux que ces accusations téméraires de dureté et d'égoïsme. Et notez bien que le Talmud n'est pas guidé par un vain intérêt de prosélytisme, ni par cette passion de sauver les âmes malgré elles, qui a occasionné tant de malheurs dans le monde. Il se garde bien d'imposer des croyances, d'arracher un consentement menteur et hypocrite. Tout ce qu'il désire, c'est que ces malheureux deshérités soient mis en présence d'une religion dont ils ne tarderont pas à sentir la supériorité; mais permis à eux de ne pas accepter le sceau de la croyance juive (3) (voyez plus loin, p. 141).

(1) A Rome aussi, il y avait un impôt établi sur la vente des esclaves et qui était généralement à la charge de l'acheteur (Wallon l. c. t. 2, p. 52); de même à Athènes (Ibid. t. 1, p. 172).

(2) Voy. Genèse-Rabba, n° 47. Voy. aussi le Yalkout sur Genèse XVIII, 12-13, et Aboda-Zara l. c. Dans le Yalkout on ne parle que des jours de demi-fête חולו של מועד et ces mots mêmes manquent dans le Talmud tr. Aboda-Zara. La Mischnah défend, en effet, d'acheter des esclaves pendant les jours de demi-fête, à moins qu'on n'en ait encore besoin pour la fête (Moëd-Katan, II, 4).

(3) אין הקב״ה פוסל לבריה אלא השערים נפתחים בכל שעה וכל מי שהוא מבקש ליכנס יכנס : Dieu ne repousse aucune créature; les

Trois marchés d'esclaves sont surtout nommés comme considérables: ceux de Gaza, d'Acco et de Botna (peut-être Botrys). Ce dernier, ajoute le Midrasch, est le plus important. Le Talmud de Jérusalem nomme encore le marché de Tyr (J. Aboda-Zara I, 4). L'importation des esclaves était, dans certains moments, soumise par l'autorité romaine en Palestine, à un droit d'entrée ; et l'on avait souvent recours à des ruses pour tromper l'avidité du fisc (1) (Baba-Batra 127 *b*).

Outre les prisonniers de guerre et les esclaves achetés, il y avait encore une troisième catégorie d'esclaves cananéens. C'étaient les enfants nés de parents esclaves, dans la maison du maître; ils portaient le nom de ילידי בית (Genèse XVII, 12; Exode XII, 44; cf. οἶκοι τραφεὶς, Œdipe roi, v. 1109 et *verna*). Nous avons vu que, lorsque le maître mariait à son esclave hébreu une servante cananéenne, les enfants issus de ce mariage étaient sa propriété; il en était de même, à plus forte raison, quand le père et la mère étaient d'origine étrangère. C'est ici que les conséquences de l'esclavage, même le plus mitigé, sont surtout tristes. Etant admis que l'esclave est la chose du maître, ses enfants ne le sont pas moins. Douloureuse condition ! le malheureux esclave ne peut même pas avoir de famille, et il suffit d'un caprice du maître pour le séparer de ses enfants !

II. — De la position des esclaves étrangers devant la loi civile.

Malgré les admirables lois de protection que la Bible établit en faveur de esclaves étrangers (ci-après, ch. III), ils ne sont pas placés sur le même pied que les esclaves indigènes. Tandis que ces derniers ne peuvent, en tout état de cause, être soumis

portes sont constamment ouvertes, quiconque veut y entrer, le peut. Exode Rabba, n° 19.

(1) Cf. Wallon l. c.

qu'à une domesticité temporaire, qui ne confère à leurs maîtres aucun droit sur leur personne, les premiers sont considérés comme une propriété semblable à toutes les propriétés, avec cette restriction pourtant que s'il est permis d'en *user*, il n'est pas permis d'en *abuser*. Ils sont la propriété du maître (אחוזה Lévit. XXV, 44), son argent (Exode XXI, 21). L'esclave du pontife peut manger à la table de son maître plutôt que le laïque israélite, parce qu'il est sa propriété acquise à prix d'argent (קנין כספו, Lévit. XXII, 11). Le maître a le droit de *dévouer* son esclave cananéen au service du temple, et cela d'une façon irrévocable (Ibid. XXVII, 28; cf. Arakhîn VIII, 4-5). Enfin la mort même du maître n'apporte pas la liberté à l'esclave cananéen, qui fait partie des biens transmissibles par héritage (Ibid. XXV, 46). C'est bien là un esclavage perpétuel, absolu, et les esclaves, assimilés à une propriété, sont soumis à toutes les vicissitudes de la propriété en général.

Le Talmud renchérit encore, s'il se peut, sur ce principe, ou du moins, il le pousse avec une logique inexorable jusqu'à ses dernières conséquences; d'ailleurs, il ne fait que suivre en cela les idées du temps. Il affirme donc nettement que l'esclave cananéen ne s'appartient en aucune facon אין נפשו קנוייה לו (Nazir 61 *a*); que sa personnalité s'efface, disparaît devant le droit du maître, ou plutôt, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'elle se confond avec la personnalité de ce dernier עבדו של אדם כגופו (Baba-Kamma 27 *a*), ou encore יד עבד כיד רבו « la main de l'esclave équivaut à celle du maître (Baba Metsïah 96 *a*; Ghittin 77 *b* et passim). » Traité pendant toute sa vie à l'égal d'un mineur, il ne peut contracter aucun engagement ni accomplir aucun acte de la vie civile. Qu'il achète ou qu'il vende, qu'il donne ou qu'il reçoive, toutes ses transactions sont considérées comme nulles et non avenues, à moins qu'il n'obtienne le consentement de son maître (Maïmon. tr. Mekhirâ XXX, 2), ou qu'il n'ait agi comme son mandataire et en

se renfermant dans les limites exactes de son mandat (1) (Baba Metsïah 96 *a ;* Maïmon. tr. Schelou'hìn II, 2).

L'esclave dont la personne est l'objet d'un délit passible d'une amende, crée au maître des droits que lui-même ne partage pas le moins du monde. Par exemple, le maître avait action contre celui qui blessait son esclave, et il recevait toutes les indemnités allouées, en pareil cas, à la personne lésée, voire même l'indemnité pour la douleur (צער) et l'indemnité pour l'outrage (בושת (2), Baba-Kamma, VIII, 3 ; Maïmon. tr. Hobel IV, 10 ; III, IV). Celui qui blessait son propre esclave, ne lui devait aucune réparation. A quoi bon ? puisque l'esclave ne pouvait posséder pour son propre compte (3) (Baba-Kamma l. c., Maïmon. l. c.). Il s'agit là, bien entendu, d'une blessure assez inoffensive; autrement la loi accordait la liberté à l'esclave maltraité (ci-après, page 149). L'enlèvement d'un esclave était puni d'une amende pécuniaire, naturellement au bénéfice du maître; celui-ci pourtant n'avait droit qu'à une indemnité égale à la valeur de son esclave et non au double;

(1) L'esclave pouvait conclure des affaires commerciales, comme fondé de pouvoirs de son maître; mais il ne pouvait remplir aucune mission relative au mariage et au divorce, לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין, étant lui-même en dehors du droit commun pour les engagements matrimoniaux (ll. cc. et plus loin p. 134).

(2) Sur ce dernier point pourtant, les légistes du Talmud ne sont pas d'accord. Certains docteurs n'admettent pas d'*outrage* pour l'esclave אין בושת לעבדים; mais cette opinion n'a pas prévalu, et le maître peut réclamer une indemnité pour l'outrage simple, non accompagné de blessure. — Dans tout ce qui précède, le Talmud ne semble être que l'écho du droit romain; voy. Wallon l. c. t. II, p. 197 et suiv. « D'après la loi ancienne il n'y avait pas d'outrage pour l'esclave. » Cf. aussi Montesquieu *Esprit des Lois*, Liv. XV, chap. XVII : « A Rome, dans le tort fait à un esclave, on ne considérait que l'intérêt du maître; on confondait la blessure faite à une bête et celle faite à un esclave : on n'avait attention qu'à la diminution de leur prix. »

(3) Cf. Institutes. Liv. IV, tit. VIII, II, 6.

car le Talmud n'applique pas au rapt des esclaves la loi de l'Exode relative au voleur (Exode XXI, 37; Baba-Metsïah 56 *a*, 57 *a;* Maïmon. tr. Guenêbâ II, 2). Si quelqu'un s'emparait des esclaves d'un autre pour les employer momentanément à ses travaux, il devait des dommages-intérêts à leur maître, mais au cas seulement où ils avaient été enlevés à d'utiles occupations; autrement c'était rendre un service au maître que d'arracher ses esclaves à l'oisiveté, et il n'avait rien à réclamer (Baba-Kamma 96 *a;* Maïmonide tr. Guezêlâ III, 7).

L'esclave s'appartenait si peu qu'il ne pouvait même s'interdire, par vœu ou par serment, une jouissance quelconque; sa résolution était, de prime abord et sans nécessiter l'intervention du maître, complétement nulle; car elle pouvait nuire à sa santé, affaiblir ses forces, et il aurait ainsi fait du tort non à lui-même, mais *aux autres* יצא להרע לאחרים שאין רשות בידו (Nazir IX, 1, et Ghemârâ, ibid. 62 *b;* Maïmon. tr. Nezirouth II, 18 et Schebouoth XII, 6).

A prendre les choses dans toute leur rigueur, le maître doit être responsable des délits commis par son esclave, lors même qu'il n'en a été ni l'instigateur, ni le témoin; car, n'est-ce pas lui qui agit, en quelque sorte, par la main de son esclave? Les Sadducéens, en effet, en logiciens intrépides, acceptent bravement cette conséquence outrée, mais qui paraît légitime : ils n'hésitent pas à mettre sur le même rang les esclaves et les bestiaux, rendant le maître responsable des dégâts causés par les uns aussi bien que par les autres (1). Ils n'oublient qu'un petit détail : c'est que les esclaves, quoi qu'on fasse, sont des êtres intelligents, qui peuvent être destitués de tous les droits, mais dont on ne saurait enchaîner et encore moins annihiler la volonté. C'est ce que les Pharisiens font remarquer avec beaucoup

(1) Dans le droit romain, cette assimilation est chose ordinaire. Aussi le maître était-il tenu de payer le dommage, mais seulement jusqu'à concurrence du prix de l'esclave. Wallon l. c. t. II, p. 197.

de sens à leurs adversaires. Pour eux, du moins, les esclaves sont encore des hommes chez qui brille la lumière de l'intelligence et qui, à ce titre doivent, autant que cela se peut, porter seuls la responsabilité de leurs actes. Si c'est là une inconséquence de la part des Pharisiens, nous déclarons que c'est une heureuse inconséquence, et nous n'aurons garde de leur en faire une reproche (Voy. Yedaïm IV, 7 ; Baba-Kamma 4 *a*).

Le Talmud suit invariablement le principe pharisien. Le maître ne peut être appelé en cause pour les délits dont son esclave s'est rendu coupable. Si c'est un délit qui entraîne une punition pécuniaire, comme il est impossible d'infliger une amende à l'esclave qui est censé ne rien posséder, la loi cesse d'avoir son action, mais seulement jusqu'au jour où il recouvrera sa liberté et avec elle la faculté de posséder. Telle est, par exemple, la jurisprudence adoptée par le Talmud à l'égard de l'esclave poursuivi pour voies de fait (Baba Kamma IX, 4; Maïmon. tr.'Hobel IV, 21). L'esclave convaincu du vol est forcé de rendre l'objet dérobé, s'il l'a encore en sa possession; mais on ne le condamne pas à l'amende légale ou plutôt on n'en exige pas le paiement sur-le-champ : il en reste débiteur jusqu'à ce qu'un changement de position lui permette de s'acquitter. Maïmonide veut qu'on ajoute un châtiment corporel, en cas de faute préméditée, mais ce sont les magistrats qui doivent l'infliger (Maïmon. tr. Guenêbâ, I, 9-10).

L'esclave qui a commis un crime capital, est frappé de la peine de mort; mais il subit le même genre de supplice que l'homme libre condamné à mourir, sans aggravation aucune, sans raffinement de cruauté : ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה « aime ton prochain comme toi-même, choisis pour lui un genre de mort convenable. » Le beau précepte de la Bible et l'admirable conséquence que le Talmud en tire, ne s'appliquent pas moins à l'esclave qu'à l'homme libre (1) (Synhédr. 52 *b*). Il faut

(1) La Baraïtha dit, en effet כל שופכי דמים״ בסייף ומן הצואר « tous ceux qui répandent le sang, sont condamnés à la décollation. » Synh. l. c.

avouer que nous sommes ici bien loin des mœurs et des idées romaines (1). Une pareille loi, accompagnée d'un pareil commentaire, en rachète bien d'autres qui ont le tort d'être une copie trop fidèle d'habitudes étrangères. L'esclave cananéen jouit également du droit commun quand il a commis un meurtre involontaire : il se retire dans une ville de refuge, et là il est à l'abri de toute vengeance particulière (Maccôth 8 *b;* Maïmon. tr. Rozêâ'h V, 3). Enfin, si l'esclave contracte des dettes ou se porte imprudemment garant pour un autre, c'est à ses risques et périls : on peut le poursuivre après son affranchissement; mais, en aucun cas, le maître ne saurait être rendu responsable des faits et gestes de son esclave (Maïmon. tr. Malvêh-Velovêh XXVI, 9).

Il faut, sans contredit, reconnaître une inspiration libérale dans toutes ces lois qui laissent à l'esclave la juste responsabilité de ses actes. Mais le Talmud va encore plus loin dans cette voie. Il proclame comme un principe général qu'*il n'y a pas de mandataire pour une mauvaise action* אין שליח לדבר עבירה : la loi pénale ne poursuit que l'auteur direct du délit ou du crime, mais elle ne saurait frapper ceux qui, dans l'ombre, l'ont conseillé ou même ordonné. Personne ne peut être contraint de faire ce que sa conscience réprouve; entre Dieu et les hommes, entre la justice et l'intérêt ou la peur, le choix ne doit être douteux, דברי רב ודברי תלמיד דברי מי שומעין. L'esclave lui-même, malgré l'infériorité de sa position et sa dépendance exceptionnelle, doit et peut résister à un ordre coupable. S'il s'y prête néanmoins, la vindicte publique s'en prendra justement à lui. Voleur ou homicide par ordre, il subira la même peine que s'il avait agi de son propre mouvement. Quant au maître qui l'a poussé, si les lois humaines ne peuvent l'atteindre, il répondra de sa conduite devant Dieu (2) (Baba-

(1) A Rome, le genre de mort infligé aux esclaves était particulièrement infamant. Voy. Wallon l. c. t. 2, p. 202.

(2) Le Talmud s'éloigne ici encore du droit romain, qui décide que « si le

Metsïah 10 *b;* Kiddousch. 43 *a;* Maïmon. tr. Rozêâ'h II, 2). Au reste, comme cela résulte d'un fait intéressant rapporté dans le traité de Synhédrin (fol. 19 *a*) (1), le maître recevait, en tout état de cause, une assignation pour assister au jugement de son esclave, non qu'il pût être personnellement condamné, mais parce que ses intérêts étaient engagés dans le procès, et qu'il devait avoir la faculté de prendre la défense de son bien, de sa propriété.

Dans le Talmud, en effet, d'une façon plus décidée encore que dans la Bible, les esclaves sont généralement traités comme une simple propriété : עבדי איקרי נכסי « les esclaves sont comme les autres biens (Baba-Bathra 150 *b*). » On les assimile presque constamment aux immeubles עבדים הוקשו לקרקעות (2), et à ce titre ils sont essentiellement aliénables (Ghittin 39 *a* ; Baba-Kamma 12 *a* ; Baba-Metsïah 56 *b* et passim). Ils passent d'une main à l'autre par toutes les transactions possibles. On les acquiert par prescription (חזקה usucapio) (3), on les vend à prix d'argent, on les donne à titre gratuit (Therouma VII), on les cède en usufruit (עבדי מלוג Yebam. VII, 1), on les loue pour une rétribution (Baba-Metsïah 96 *a*), on les lègue par testament (Baba-Bathra 150 *b*) on les engage comme

maître a commandé l'acte coupable à l'esclave ou s'il l'a connu sans l'empêcher, il est tenu pour la totalité du dommage. » Wallon l. c. t. 2, p. 196.

(1) Il est question, dans ce passage, du fameux procès d'Hérode raconté en détail par Josèphe (Antiq. XIV, 9, 4). Le Grand Synhédrium assigna Hyrcan II, sous prétexte qu'Hérode était son esclave. Le Talmud se plait, du reste, à stigmatiser Hérode de ce nom.

(2) Quelquefois les esclaves sont considérés comme des biens mobiliers, (מטלטלין) ; par exemple, si un mourant fait un legs de ses biens mobiliers, les esclaves sont compris dans le legs (Baba-Bathra 150 *a;* Maïmon. tr. Zekhyya ou Mathana XI, 12-13). C'est encore à titre de biens mobiliers, que les esclaves des orphelins ne peuvent être saisis par les créanciers du père défunt (*Ibid.* 128 *a* et *b*).

(3) Il y a prescription pour les esclaves au bout de trois ans de possession: Baba-Bathra III, 1 et 36 *a;* Maïmon. tr. To'ën venit'an X, 4).

hypothèque (Ghittin IV, 4), on les donne à titre de gage (Ibid. 43 *b*), on les saisit pour dettes, etc., etc. Cela est tout simple. Dès que l'esclave est une propriété, il descend au rang d'une chose, et la dignité humaine qui est si gravement blessée en sa personne, n'entre plus guère en ligne de compte. Une institution radicalement mauvaise et contre nature, comme celle de l'esclavage, a beau être corrigée par toutes sortes de palliatifs, elle crée un ordre de choses qui est un perpétuel outrage à l'humanité, en dépit de tous les efforts d'esprits éclairés et de cœurs généreux.

Un des premiers, des principaux droits naturels qui manquent à l'esclave, par une conséquence presque inévitable de sa position, c'est le droit de propriété. Celui qui n'est pas maître de sa personne, comment pourrait-il posséder (1) ? Chose remarquable pourtant, la Bible n'insiste nulle part sur cette conséquence. Au contraire, plusieurs faits significatifs semblent prouver que chez les Hébreux, les esclaves étrangers mêmes conservaient le droit de propriété. Abraham, à défaut d'un fils et quoiqu'il eût une nombreuse famille, était tout décidé à léguer son immense fortune à son esclave Eliézer (Genèse XV, 2-3). Ziba, esclave de Saül et de Mephiboschet possédait à son tour vingt esclaves (II Sam. IX, 2. 10) ; il est vrai que la portée de ce fait est diminuée par la suite, où l'on présente tout le personnel de la maison de Ziba comme appartenant au fils de Saül (Ibid. v. 12). Dans les Chroniques enfin, nous lisons qu'un Israélite qui n'avait pas d'héritiers mâles fit de son esclave égyptien son gendre et son héritier (I Chron. II, 34-35 ; cf. Proverbes XXVII, 2). Ces preuves n'ont pas, sans doute, une valeur absolue, mais on peut en conclure, avec une grande vraisemblance, que la Bible laissait aux es-

(1) Servus, qui in potestate alterius est, nihil suum habere potest. Institutes, L. II, tit. IX, § 3.

claves cananéens la faculté d'acquérir et de posséder pour leur propre compte.

Le Talmud est plus catégorique : il refuse franchement le droit de propriété aux esclaves. « Lorsqu'un esclave acquiert des biens, à qui appartient l'esclave appartiennent aussi les biens עבדא דמאן נכסי דמאן כל מה דיליה למריה (Genèse R. chap. 67), ou encore עבד שקנה נכסים עבד למי ונכסים למי (Synhéd. 91 ; 105 *a* ; Meghilla 16 *b*). Il n'y a pas de possession pour l'esclave à l'exclusion du maître אין קנין לעבד בלא רבו (1). Voilà pour les principes. Entrant dans l'application, le Talmud décide qu'un objet trouvé par l'esclave cananéen appartient au maître (Baba-Metsïah, I, 5), quand même l'esclave aurait déclaré expressément qu'il s'en réserve la propriété (J. Kiddousch. I, 3). Puisque la personne de l'esclave appartient au maître, disent les commentateurs, ses biens lui appartiennent aussi (2). De l'argent qu'on suppose avoir été perdu par un esclave doit être rendu, mais au maître, c'est-à-dire au propriétaire réel et non au propriétaire fictif (Baba-Metsïah 27 *a*; Maïmon. tr. Guezêla va-abêda XVI, 6). Il en est de même pour les cadeaux que reçoit l'esclave d'une personne étrangère; il les acquiert uniquement au compte de son maître, la donation eût elle-même été accompagnée de la condition expresse que le maître ne peut s'en emparer. Il n'y a qu'un moyen d'empêcher cette conséquence qui est de droit strict : c'est d'assigner un emploi précis, déterminé à ce cadeau ; l'esclave lui-même n'ayant pas le droit d'en disposer autrement, n'en devient pas véritablement propriétaire, et par conséquent ne

(1) Quodcunque per servum acquiritur id domino acquiritur. Justin. Instit. Liv. I, tit. 8, § 1. A Rome le *pécule* n'était qu'une propriété illusoire; le maître pouvait s'en emparer quand bon lui semblait. Voy. Dezobry l. c. t. 1, p. 431.

(2) Le Talmud de Jérusalem (Baba-Metsïah I, 5, Ketoub. VI, 1) donne pourtant une autre raison qui ne laisse rien préjuger sur le droit de propriété.

l'acquiert pas au profit du maître (Kiddousch. 23 *b* ; Maïmon. tr. Zekhyya oumathânâ III, 12-14).

Ce qui est encore plus remarquable, c'est qu'il n'est même pas au pouvoir du maître de rendre son esclave propriétaire ; s'il lui fait des cadeaux, il l'amuse par un vain leurre (1). (J. Kiddousch. I, 3, מרבו לעצמו לא ; cf. Aschéri sur Kiddousch ; 23 *b* et Yorê-Déah tit. 267 § 22.). Aussi le Talmud défend-il d'accepter un dépôt d'un esclave : ce serait, en quelque sorte, commettre le délit de recel, puisque l'esclave ne peut rien posséder d'une façon légitime (2). (Baba-Bathra 51 *b* ; Maïmon tr. Scha'ala ou-Pikâtôn VII, 10). Par la même raison, il n'est permis de rien acheter à un esclave, à moins qu'il n'y ait lieu de supposer qu'il fait du commerce pour son maître, comme, par exemple, lorsqu'il débite ses marchandises au vu et au su de tout le monde (3). (Baba-Kamma 119 *a* ; Tociphta ibid. ch. XI ; Maïmon. tr. Guenêbâ VI, 4). Il va sans dire enfin que, si d'une façon ou d'une autre, l'esclave s'est amassé un peu de bien, il ne saurait en disposer au profit d'un autre que son maître. Le droit de tester n'existe pas pour lui בנוהג שבעולם אין עבד עושה דייתיקי (Yalkout, p. 49 *a*, col. 1). Il ne peut même rien léguer à ses enfants (Nazir 61 *b*). Aussi lorsque le maître emprunte de l'argent de son esclave, il n'est pas tenu de le lui restituer, même après l'affranchissement : il n'a fait que prendre ce qui lui appartenait (Baba-Kamma 51 *a* ; Maïmon. tr. Malvé velovêh II, 8).

Le Talmud, à ce qui semble, n'hésite donc pas à déclarer le droit de propriété incompatible avec l'esclavage. Malgré

(1) Voilà pourquoi un esclave ne peut prendre possession, au nom de son compagnon, d'un acte d'affranchissement délivré par le maître (Ghittin 23 *b*).

(2) Si pourtant le dépôt a été accepté, il doit être restitué à l'esclave. Ce n'est que par la mort de l'esclave, qu'il fait retour au maître.

(3) On parle dans le Talmud d'un esclave de R. Yehouda, qui vendait de la laine d'azur, et de celui d'un autre qui faisait commerce de fruits (J. Aboda-Zara, II, 10).

cela, il ne manque pas de dispositions talmudiques qui traitent les esclaves cananéens comme des personnes aptes à posséder. Il est certain qu'ils étaient souvent propriétaires de fait, sinon de droit, et employaient, à leur convenance, le fruit de leurs épargnes. Ainsi le Talmud établit lui-même que Ziba était un esclave cananéen et il ne s'étonne nullement qu'on lui attribue la propriété de vingt esclaves (Yebamôth 62 *a*). Du reste, il admet, pour son propre compte, que les esclaves, peuvent en posséder d'autres à leur tour (1) (Ibid. 66 *a*). Les esclaves, est-il dit ailleurs, peuvent consacrer de l'argent au temple, et s'ils en ont les moyens, ils s'acquittent immédiatement de leur vœu (Arakhîn I, 1 ; Tociphta ibid.). On accepte leur quote-part pour les sacrifices quotidiens (Yalkout sur Nombres n[os] 745 et 749). On reçoit aussi les sacrifices qu'ils offrent individuellement et même s'ils se présentent au temple avec leurs maîtres, les prêtres doivent s'occuper d'eux en premier (Ibid. sur Proverbes, n° 956 ; Lévit. R. n° 5 ; J. Horaïoth III, 7.). On leur permet encore de contribuer à la bienfaisance publique, selon la mesure de leurs moyens (Baba-Kamma 119 *a*). Nous faisons remarquer, en passant, le côté touchant de tous ces égards témoignés aux esclaves. Enfin pour clore cette série de preuves qui pourraient être facilement multipliées, rappelons qu'un illustre docteur, Samuel, donnait une certaine somme d'argent comme dédommagement à ses servantes, dont il avait pu froisser les sentiments naturels de pudeur (Nidda 47 *a*). Il était donc d'avis que *l'outrage* (בושת) appartenait aux esclaves.

La question de la famille se rattache, par un lien intime, à celle de la propriété. Ici encore le Talmud semble dépasser la

(1) De la façon dont les commentateurs expliquent ce passage, il ne prouverait pas grand'chose (voy. Raschi et Toçaph.) Le Talmud de Jérusalem (Yebam. VII, 1) dit que l'esclave peut en acquérir d'autres, s'il stipule que son maître n'aura point de droits sur eux.

Bible par la rigueur des principes. Nous avons vu que la loi mosaïque permet à l'esclave hébreu d'épouser une esclave cananéenne, si le maître l'exige. Accorde-t-elle la même faculté à l'Hébreu libre et, en général, considère-t-elle comme légitimes les unions entre personnes libres et esclaves? La loi du Lévitique (ch. XIX, 20-22) relative à la servante qui, étant *fiancée à un homme* (שפחה נחרפת לאיש), a trahi son devoir, paraît résoudre la question d'une façon affirmative, si toutefois l'on fait abstraction de l'interprétation talmudique. (1) On ne voit pas, en effet, pourquoi le mot איש ne désignerait pas un Israélite libre, et pourtant le législateur regarde l'union projetée comme légitime. Il est vrai qu'il frappe ici la femme coupable d'une peine exceptionnellement légère; mais cette indulgence se justifie facilement; car la position même de la servante offre plus de dangers pour sa vertu, et ôte ainsi de la gravité de sa faute. Au reste, l'histoire biblique nous conduit aux mêmes résultats. Ismaël, né d'une esclave, sans être l'égal de son frère Isaac, n'est pas traité comme esclave. Les fils de Jacob, qui doivent le jour aux servantes de ses femmes, jouissent des mêmes prérogatives que leurs autres frères. Rappelons enfin cet esclave égyptien, dont il a déjà été question, qui épousa la fille de son maître et continua sa ligne généalogique. Ces faits, sans être tout à fait concluants, ont pourtant leur valeur. Qu'on ne perde pas de vue, d'ailleurs, que la loi mosaïque est loin d'être aussi strictement opposée aux mariages entre les Israélites et les étrangers, que les livres bibliques qui datent de l'exil de Babylone et surtout les écrits talmudiques.

Arrivés au Talmud, nous marchons sur un terrain plus sûr. Là, point d'hésitation, point d'équivoque, point de doute

(1) D'après la Mischnah et le Talmud il serait question, dans cette loi, d'une esclave païenne, affranchie à moitié, qui est destinée en mariage à un esclave hébreu (voy. Keritôth II, 2, et Ghêmârâ, ibid. 11 *a*).

possible. L'esclave cananéenne ne peut devenir l'épouse légitime d'un homme libre (1). S'ils se marient ensemble, leur mariage est nul, et les enfants qui en sont les fruits sont esclaves de naissance, car les enfants suivent toujours la condition de la mère, lorsque celle-ci n'est et ne peut être mariée légitimement (2) (Kiddousch. III, 12 et Ghemârâ ibid. 68 *a*; Yebâm. VII, 5; Maïmon. tr. Issourê Biâ XV, 4.). Le maître lui-même épouserait une de ses esclaves cananéennes, sans l'avoir affranchie, que ses enfants naîtraient esclaves (Mekhilta sur Exode, XXI, 4; Maïmon. tr. Abadîm IX, 1). Ce ne sont pas même, à vrai dire, ses enfants, אין בנך מן השפחה קרוי בנך. Aussi n'est-il point tenu de prendre le deuil à leur mort (Maïmon. tr. Abêl II, 3). Leur naissance ne peut dispenser de l'obligation du lévirat sa femme légitime qu'il laisserait veuve (Yebâm. II, 5). Si celle-ci lui a donné aussi des enfants, quoique plus tard que la servante, c'est à l'un d'eux qu'appartient le droit d'aînesse (3) (Bekhorôth VIII, 1, Maïmon. tr. Na'hloth II, 1-2). Les fils de la servante n'ont aucune part à l'héritage de leur père, à moins qu'il n'y ait de bonnes raisons pour croire que leur mère a été affranchie avant son mariage (Maïmon. l. c. I, 7; IV, 6). — Le mariage entre une Israélite et un esclave n'est pas plus valable; pourtant les conséquences n'en sont pas si graves, car les enfants nés de cette union, sans être considérés comme entièrement légitimes, ne sont pas esclaves (Yebâm. 45 *a*; Maïmon tr. Ischout IV, 15; tr. Issouré Biâ XV, 3; XVIII, 3. cf.

(1) Comparez la paraphrase que fait Onkelos de la défense du Deutéronome לא תהיה קדשה וכו׳ : il dit : לא תהי אתתא מבנות ישראל לגבר עבד ולא יסב גברא מבני ישראל אתתא אמא (Deutéron. XXIII, 18). Cf. Josèphe (Antiq. l. IV, ch. 8) qui est d'accord avec les conclusions talmudiques.

(2) כל מה שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין הולד כמותה De même dans le droit romain. Qui nascitur sine legitimo matrimonio matrem sequitur (Gaius I, 82); non interveniente connubio, matris conditioni accedunt (liberi), Fragm. d'Ulpien, V. 8.

(3) Ceci rappelle l'histoire d'Isaac et d'Ismaël.

Eben-Haezer tit. IV, § 19). De pareilles unions, contractées en dépit de la loi, imprimaient quelquefois une tache ineffaçable à des familles entières, et les désignaient au mépris des familles plus scrupuleuses qui tenaient à éviter toute mésalliance (Kiddousch. 76 *a*).

Mais une chose plus grave, qui est, du reste, un des malheurs les plus inévitables de l'esclavage, c'est que le mariage n'existe même pas pour les esclaves. Dans ce triste état, il n'y a que des unions pour ainsi dire fortuites, sans aucune forme légale, sans garantie comme sans stabilité, et qui ne sont régies par d'autres lois que par la volonté et l'intérêt du maître. Tels sont les principes qui dominent dans le Talmud : העבד אינו בתורת גיטין וקידושין et שפחה כנענית לא תפסי בה קידושין (Kiddousch. 41 *b*, 68 *a*; et Talmud passim ; Maïmon. tr. Issouré Biâ XIV, 19 et tr. Abadim III, 5), ou, en d'autres termes, עבד אין לו אלמנות וגירושין (Yebam. 69 *a*). Une odieuse promiscuité est la condition naturelle de la vie des esclaves (1).

Là où il n'y a point de mariage, il peut encore moins y avoir de famille. Dans l'esclavage, il n'existe pas même de paternité, du moins légale, ni aucune autre espèce de parenté עבד אין לו לא יחס למעלה ולא למטה (Baba-Kamma 86 *a*) et עבד אין לו אחוה (Ibid.). Aussi l'esclave ne peut se rendre coupable d'un inceste à aucun degré, pas plus que d'un adultère. Ces crimes sont effacés du code civil de l'esclavage (2) (Siphré, Synhédr. 58 *b* ; J. Yebamot XI, 1; Maïmon. tr. Issouré Biah XIV, 17 ; cf. tr. Mamrîm V, 11). Lois excessives devant lesquelles n'a pas reculé la logique du Talmud, et qui ne prouvent qu'une chose : c'est que, dans cette question de l'esclavage, les Tal-

(1) Sous ce rapport, le Talmud assimile les esclaves aux animaux, Kiddousch. 68 *a*, Midrasch R. Genèse, ch. 55 : מנין שעבדים דומין לבהמה וכו' et passim.

(2) Cf. Wallon l. c. t. II, p. 182. — L'esclave, dit Maïmonide, n'a aucun devoir filial à remplir envers les auteurs de ses jours, tr. Mamr. l. c.

mudistes ont copié trop fidèlement le droit romain avec ses excès et même son immoralité ! Une fois les principes admis, on arrive à des conséquences vraiment bizarres, dont le Talmud lui-même a pris soin de signaler quelques-unes ; car il se plaît à ces jeux d'esprit et à ces combinaisons ingénieuses, compliquées et tant soit peu subtiles, qu'il est facile à l'imagination d'inventer, mais qui sont rarement réalisées par les faits. Ainsi, il suppose, entre autres que, par le hasard des circonstances, un fils peut-être amené à vendre son père pour payer le douaire (כתובה) de sa mère. Voici comment : Un Israélite achète un esclave étranger avec sa compagne ; or, ceux-ci ont eu auparavant un fils qui conserve sa liberté, ou la recouvre d'une façon ou d'une autre. Puis le maître affranchit sa servante, et, comme c'est son droit, en fait sa femme. Lorsqu'il meurt, il lègue toute sa fortune à ce beau-fils dont il a été question, et c'est lui qui, forcé par la loi à remettre à la veuve la portion de l'héritage, fixée par le contrat de mariage, peut, à cet effet, vendre son père qui a continué à rester esclave (Yebam. 99 *a* ; Tociptha de Kiddousch. ch. V).

Nous devons dire pourtant que la pratique ne répondait pas toujours à ces étranges principes ; du moins, il y avait d'honorables exceptions. Samuel que nous avons déjà nommé, si célèbre par ses vertus et sa science, qui fut le chef d'une des plus grandes académies juives de Babylonie, respectait scrupuleusement les unions de ses esclaves. Il appliquait une fois de plus ces belles paroles : « S'ils sont condamnés à l'esclavage, ce n'est pas une raison pour qu'on les outrage dans leur dignité ; » mais tous ses collègues n'imitaient pas sa manière d'agir (Nidda 47 *a*). La grande préoccupation des maîtres, c'était d'accroître le nombre de leurs esclaves ; dans ce but, ils s'entendaient quelquefois entre eux, pour unir momentanément leurs esclaves et se partager les fruits de ces unions passagères (Themoura VI, 2, cf. Yalkout sur Lévitiq. N° 787).

Souvent encore les maîtres, pour récompenser les bons services de leurs esclaves, leur permettaient de se marier et leur en donnaient les moyens (Ketoub. 40 *b*). L'intérêt même des bonnes mœurs le voulait ainsi (Ghittin 38 *b*) ; mais encore une fois, ces unions, privées de toute garantie légale, étaient bien précaires : les maîtres les brisaient à leur gré, et ils séparaient le père de la mère comme ils pouvaient séparer les enfants de leurs parents.

On peut bien s'attendre maintenant à ce que les esclaves ne soient pas non plus admis, par le Talmud, à remplir les autres fonctions de la vie civile. Le Talmud est logique jusqu'au bout. Il admet donc que l'esclave ne peut porter témoignage, soit en matière criminelle, soit en matière civile (1). La femme, du reste, est dans le même cas : כל עדות שאין אשה כשרה לה אף העבדים אין כשרים לה (Rosch-haschana I, 8; Baba-Kamma I, 3, et Ghemara ibid. 15 *a*, et passim. Maïmon. tr. Edouth. IX, 1, 4). Cette incapacité n'est pourtant pas absolue. Tout d'abord, si le témoignage de l'esclave n'a pas force probante, le juge ne doit pas moins en tenir compte comme d'un élément d'information (Maïmon. tr. Synhédr. XXIV, 1). Ensuite, il y a plusieurs circonstances spéciales où la déposition, même isolée, de l'esclave, constitue une preuve suffisante. Par exemple, on se contentera de son seul témoignage pour condamner comme adultère une femme déjà soupçonnée antérieurement (Sotah, VI, 2 ; Maïmon. tr. Sotah I, 15) ; pour admettre comme certaine la mort d'un homme marié dont la veuve désire convoler en secondes noces (Yebam. XVI, 6 ; Maïmon. tr. Guêrouschin XII, 15) ; et enfin, d'une manière générale, dans toute cause qui n'exige pas une procédure régulière et une enquête minutieuse (Ketoub. II, 9 ; Eroubin V, 5 ; Peçâhim 4 *b* ; Maïmon. tr. Rozêâh IX, 11-12).

(1) Là-dessus encore, Josèphe est d'accord avec le Talmud. Voy. *Antiquités*, liv. IV, ch. 8.

Ces exceptions, nous le savons, n'ont pas une grande importance, et ne relèvent que médiocrement l'humble position des esclaves. Mais il est un fait digne de remarque et qui est tout à l'honneur du Talmud. C'est qu'on y chercherait vainement une trace de cette loi inique et barbare qui, dans l'antiquité, soumettait les esclaves à la torture, pour leur arracher, je ne dis pas des aveux, mais de simples témoignages, dans des procès où ils étaient désintéressés, et quand aucune accusation ne pesait sur eux (1). La torture, grâce à Dieu, est un instrument de procédure dont la Bible et le Talmud n'ont aucun soupçon, et qu'ils n'appliquaient pas plus aux esclaves qu'aux hommes libres. Il n'appartenait qu'à Hérode, la créature des Romains et le servile imitateur de leurs mœurs, d'introduire cette nouveauté dans son pays. Hérode ne se faisait pas scrupule d'employer la torture pour connaître, par des esclaves, les secrètes pensées de leurs maîtres (2). Mais de pareilles importations n'avaient aucune chance de prendre sur le sol de la Palestine, au milieu des Israélites.

Le code talmudique n'acceptant pas, en thèse générale, le témoignage des esclaves, ne les admet naturellement pas davantage à prêter serment (Baba-Kamma: Tociphta ch. IX) (3) Légalement, ils ne sauraient pas non plus remplir la charge de tuteurs. Pourtant la loi respecte les dernières volontés du père mourant qui leur a confié l'intérêt de ses enfants (4). (Ghittin 52*a*; Maïmon. tr. Na'hloth X, 6 et tr. Abadîm VIII, 17). Les esclaves ne peuvent pas être employés comme scribes pour rédiger des lettres de divorce, ni comme messagers pour

(1) Voy. Wallon l. c. t. I, p. 321 et t. II, p. 186.

(2) Josèphe, Guerre des Juifs, liv. I, chap. XIX.

(3) Cf. Maïmonide : « Tous ceux qui sont impropres au témoignage..... sont suspects pour le serment. » Maïmon. tr. To'ën venit'ân II, 2.

(4) A Rome, nommer un esclave tuteur, c'était l'affranchir implicitement; car, d'après le droit romain, il y avait incompatibilité absolue entre la qualité d'esclave et le titre de tuteur. Instit. L. I, tit. XIV, § 1.

les transmettre aux intéressés, étant eux-mêmes, pour les actes matrimoniaux, exclus du droit commun (Ghittin 23 *a*, Maïmon. tr. Guérouschîn III, 15-16; VI, 6). Il est tout simple que le Talmud n'admette, en aucune façon, les esclaves aux fonctions de juges, fonctions inaccessibles même aux prosélytes et aux affranchis, sinon dans les procès civils (דיני ממנות) du moins dans les procès criminels (דיני נפשות) (1). Ajoutons encore pour mémoire que, d'après le droit talmudique, un esclave cananéen ne peut arriver à la royauté, autant, il est vrai, à titre d'étranger, qu'à titre d'esclave (Baba-Kamma 88 *a*; Kiddousch. 76 *b*; cf. Baba-Bathra 3 *b*, 4 *a*).

Il ne nous reste plus qu'à conclure, pour mieux fixer les idées. La loi mosaïque, tout en assimilant l'esclave à une simple propriété, lui laisse certains droits précieux qui sont presque la négation de l'esclavage. Le Talmud, au contraire, semble plus conséquent, et il se rapproche assez souvent du droit romain. Gardons-nous cependant d'exagérer cette ressemblance. Le Talmud conserve volontiers pour l'esclave des ménagements que le droit romain ne connaît pas. De là ces hésitations, ces inconséquences, ces contradictions même que nous avons relevées et qui, si elles ne font pas honneur à la logique talmudique, partaient du moins de nobles scrupules.

III. — De la position des esclaves étrangers devant la loi religieuse.

Nous avons hâte de quitter la question des droits civils de l'esclave étranger pour en venir à ses droits ou plutôt à ses devoirs religieux. Si, jusqu'à présent, nous avons dû faire

(1) Voy. Horaïôth I, 4; Synhéd. 36 *b*; Maïmon. tr. Synhéd. II, 9 et tr. Edouth XVI, 6.

quelquefois nos réserves et reprocher au Talmud des imitations trop compromettantes, désormais nous n'aurons plus guère qu'à louer et souvent à admirer. Nous ne rencontrerons plus de ces produits exotiques qui trahissaient si facilement leur provenance : nous nous trouverons sur le terrain biblique et vraiment juif. C'est assez dire que les lois, qu'il nous reste à analyser, sont inspirées par cet esprit d'humanité et de fraternité universelle qui est un des traits distinctifs de la religion et du caractère israélites.

La question qui se présente, tout d'abord, est celle de savoir si les esclaves cananéens étaient obligés d'embrasser le judaïsme, en d'autres termes, de se soumettre à la circoncision, qui est le symbole visible et obligé de l'alliance de Dieu avec Israël? La solution ne se trouve pas nettement énoncée dans la Bible. Le patriarche Abraham, il est vrai, reçut de Dieu l'ordre de circoncire ses esclaves nés dans sa maison ou achetés à prix d'argent (Genèse XVIII, 12-13, 17). Mais cette prescription ne fut pas renouvelée dans la législation postérieure. Nous ne la trouvons mentionnée qu'incidemment à propos de la Pâque : « Quant à l'esclave acheté à prix d'argent, circoncis-le, il pourra en manger (Exode XII, 44). » Mais il semble résulter précisément de la structure de cette phrase qu'en général les esclaves étaient dispensés de cette opération, et qu'il n'y avait d'exception que pour ceux qui désiraient prendre part au repas pascal. Cette exception se comprendrait aisément : il est naturel que pour être admis à une fête, à une cérémonie essentiellement israélites, il fallût accepter le signe extérieur qui distingue les descendants d'Abraham (1). D'un autre côté pourtant, les mots ומלתה אותו, au lieu d'être un précepte particulier à la circonstance, pour-

(1) אם אין חותמו של אברהם בבשרכם לא תטעמו ממנו « Si votre corps ne porte pas le sceau d'Abraham, vous ne mangerez pas de l'agneau pascal (Exode R. ch. 19). »

raient être simplement la constatation d'un fait général. D'ailleurs, en tout état de cause, il serait difficile d'admettre que les esclaves nés dans la maison du maître, ne fussent pas soumis à la circoncision au même titre que ses enfants.

Les docteurs de la Mischnah sont également divisés sur cette question. Les uns admettent que les Israélites ne sauraient garder à leur service des esclaves non circoncis; les autres, par suite d'une interprétation différente des versets bibliques, n'y voient aucun inconvénient. C'est la première opinion qui a prévalu dans le Talmud (Yebam. 48 *b*. 70 *b*; Peçahim 96 *a*; Maïmon. tr. Milâ I, 1). Il ne faudrait pas prendre texte de là pour accuser le Talmud d'intolérance et de fanatisme. On n'a qu'à lire les admirables règles de conduite qu'il prescrit à l'égard des prosélytes, pour sentir l'injustice d'une pareille accusation (Yebam. 47 *a* et *b*).

Si le Talmud exige que les esclaves professent, du moins en partie, le judaïsme, c'est qu'il s'agit pour lui de sauvegarder par là de nombreux intérêts. A une époque où les lois de pureté lévitique étaient si strictement observées, il était important d'éviter tout contact qui pût amener une souillure (Yebam. 48 *b*, מפני הפסד טהרות). En outre, le vin touché par un esclave non circoncis, de même que par un idolâtre, ne pouvait plus servir à l'Israélite (Aboda-Zara 57 *a*; Maïmon. tr. Makhâloth açourôth XI, 5-7). On peut juger par là des inconvénients qui devaient être évités par la mesure du Talmud. Et si l'on trouve que c'est prendre les choses par leur petit côté, n'est-il pas vrai aussi que les esclaves avaient tout avantage à entrer dans la communauté juive? Les circoncire, c'était les ennoblir à leurs propres yeux, les mettre, en quelque sorte, sur le même rang que leurs maîtres; c'était leur créer des devoirs et travailler à leur moralisation avec d'autant plus d'opportunité qu'ils semblaient condamnés, par la force des choses, à une vie plus déréglée. Et pourtant, pour ne pas faire le bonheur des gens malgré eux, le Talmud n'impose rien; il veut

que l'esclave, s'il accepte le sceau de la croyance israélite, n'obéisse qu'à sa seule conscience לוקח עבד מן הנכרי צריך לקבל. On l'interroge donc sur ses intentions, et s'il consent, on le met au courant des principes fondamentaux de la loi et des pratiques religieuses qui le concernent. S'il refuse au contraire, il est permis de le conserver une année entière, car peut-être changera-t-il encore d'avis. Enfin, persiste-t-il définitivement dans son refus, on le revend à des non-Israélites. Il faut convenir que cette manière d'agir ne ressemble guère à de la violence. On pouvait même conserver indéfiniment des esclaves incirconcis, à condition que, dès le premier moment, la chose eût été convenue ainsi entre le maître et l'esclave, et que ce dernier acceptât au moins les *sept lois des Noachides*, qui ne sont autre chose que le résumé de la loi naturelle, obligatoire pour tous les hommes (1).

Il paraît, d'ailleurs, qu'on ne suivait pas partout les mêmes errements, que les usages variaient selon les localités. Cela résulte d'un fait raconté dans le Talmud de Jérusalem au nom de R. Josué, fils de Lévi (IIIe siècle) : Un Israélite avait acheté une ville (ou une bourgade) entièrement peuplée d'esclaves païens ; ils avaient promis de se convertir au judaïsme, mais ils refusèrent, le moment venu, de tenir leur promesse. Les Rabbins consultés par l'acquéreur israélite lui dirent : attends une année ; s'ils acceptent la circoncision dans cet intervalle, c'est bien ; sinon, *tout dépend des habitudes locales* (J. Yebam. VIII, 1). On était plus rigoureux dans les villes situées près des frontières. Là, les Israélites ne devaient, dans aucun cas, garder à leur service des esclaves qui repoussaient le judaïsme;

(1) Il était alors ce que le Talmud appelle גר תושב, par opposition à גר צדק ; il renonçait à l'idolâtrie et se soumettait à la loi morale, Aboda-Zara 64 *b;* Maïmon. tr. Akkoum X, 6; Issouré Biâ XIV, 7; Melakhim VIII, 10. Sur les lois des Noachides voy. Synhédrin 56 *a* et *b;* Maïmon. Melakhim IX, 1. (D'après le Talmud aucun prosélyte n'était plus accueilli à titre de גר תושב à partir de l'abolition des Jubilés ; Arakh. 29 *a;* Maïmon. ll. cc.).

on craignait des délations, des trahisons de leur part (1). Yebam. 86 *a* et *b*; Maïmon. tr. Issouré Biâ XIV, 9 ; Milâ I, 6.)

On comprend, du reste, que les exigences du Talmud sur ce point durent céder souvent devant des nécessités plus impérieuses. Il eût été dangereux, par exemple, pour les Israélites du moyen âge, vivant dans des états chrétiens, de convertir leurs esclaves au judaïsme. Ils compromettaient déjà passablement leur sécurité, en possédant des esclaves qui appartenaient à la communion dominante ou en en faisant commerce, à une époque où tout prétexte était bon pour les persécuter (2). Quelles haines, quelles violences n'auraient-ils pas attirées sur leur tête s'ils avaient tenu la main à l'exécution de la loi talmudique (3)? Aussi les casuistes ont-ils, d'un commun accord, permis de suspendre cette loi chaque fois qu'elle pouvait devenir un danger (Yorê-Dêah tit. 267, § 4).

La circoncision de l'esclave étant opérée, pour que son adhésion à la religion israélite devînt complète, il était tenu encore de prendre un bain de purification, espèce de baptême qui était également imposé aux prosélytes. A partir de ce moment, l'esclave faisait partie de la communauté juive (Yebam. 46 *b*; Maïmon. tr. Issouré Biâ XIII, 11). Pour les servantes cananéennes, qui consentaient à se faire israélites, il suffisait du bain accompagné d'un enseignement religieux sommaire. Esclaves et servantes entraient, de cette sorte, selon la belle expression du Talmud, sous les ailes de la Divinité ; ils recevaient, pour ainsi dire, des lettres de naturalisation qui ne leur conféraient pas la liberté, sans doute, mais qui leur donnaient des droits importants et diminuaient considérablement

(1) Cette loi paraît être simplement théorique, comme tant d'autres lois dans le Talmud.

(2) Voy. Grætz l. c. t. VI en plusieurs endroits.

(3) Déjà l'empereur Constantin avait défendu aux Juifs de circoncire leurs esclaves (Code Théod. XV, 9, l. 1). Son fils Constance décréta la peine de mort contre ceux qui enfreindraient cette défense (Ibid. XVI, 9, l. 2).

la distance qui sépare le maître de l'esclave. On les regardait dès lors comme membres de la famille de Jacob (נוסף על נחלת ד' Maïmon. tr. Rotséa'h II, 19), comme les égaux, les frères de leurs maîtres sur le terrain religieux (אחיו הוא במצות, Synhédr. 86 *a*); et tandis que, chez d'autres nations, les cérémonies religieuses étaient comme souillées par la présence d'un esclave (1), chez les Israélites, de toutes les époques, il n'y avait pas de fête, pas de réjouissance publique, pas de sacrifice solennel, auquels les esclaves ne fussent appelés à prendre part (voy. ci-après, p. 154).

Aussi bien, avaient-ils à remplir les devoirs religieux de l'Israélite, à accomplir les pratiques du culte (שאני עבדא דאיחייב במצות Baba-Bathra 4 *a*. שפחה שייכא במצות Yebam. 23 *a*, et Talmud passim.) Seulement, les exigences particulières de leur position ne permettaient pas de les mettre, sous ce rapport, sur le même pied que les Israélites ou même que les prosélytes. Si les défenses, les devoirs négatifs (מצות לא תעשה) étaient généralement obligatoires pour eux, il n'en était pas de même pour les devoirs positifs (מצות עשה), pour ceux-là surtout qu'il faut accomplir à une époque déterminée. Le Talmud traite de la même façon les esclaves et les femmes, il dispense les uns et les autres des pratiques à heure fixe (2). Ce n'est pas qu'il tînt à marquer, par là, l'infériorité des esclaves : c'était plutôt une concession qu'il leur faisait qu'une exclusion dont il les frappait. Ils pouvaient, s'ils en avaient le désir, faire plus que leur devoir, en exécutant certains préceptes de la loi, dont on les déclarait affranchis. C'est ainsi que Tabi, l'esclave de R. Gamaliel, que nous aurons encore plus d'une fois à citer, n'était pas empêché par son maître de mettre les *Tephilin*,

(1) Voy. Wallon l. c. I, p. 299.

(2) כל מצוה שהאשה חייבת בה העבד חייב בה וכו', 'Haghiga 4 *a*; Keritout 7 *b*. Voy. aussi Kiddouschin I, כל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים ונשים פטורות.

(Phylactères), quoique ce ne fût pas une pratique imposée aux esclaves (Semakhôt I, 12; Mekhilta sur Exode ch. 17).

Si la qualité de païens convertis entraînait, pour les esclaves circoncis, certaines charges de la vie religieuse, elle leur valait aussi un avantage considérable : celui de ne pouvoir être vendus, ni cédés, par aucune autre transaction, à des non-Israélites. Et ce n'était point là une défense théorique, illusoire; le Talmud y avait attaché une sanction qui a dû le faire respecter. Qu'un Israélite osât l'enfreindre, et non-seulement il perdait le prix de la vente (1), mais la loi l'obligeait encore à racheter son esclave coûte que coûte, dût-il le payer dix fois sa valeur (2). Ce qui ne l'empêchait pas de perdre tout droit sur son ancienne propriété; l'esclave, ainsi racheté, recouvrait sa liberté et recevait un acte d'affranchissement. Un emprunt, garanti par la personne de l'esclave, était considéré comme une vente réelle et pouvait, en cas de saisie, entraîner les mêmes conséquences. Il fallait que le maître eût cédé à une violence manifeste, que son esclave eût été enlevé, malgré lui, par un créancier païen ou par des brigands armés (3), pour que sa responsabilité fût entièrement à couvert (Ghittin 43 *b*, 44 *a*; Maïmon. tr. Abadîm VIII, 1-5; Yorê-Déah tit. 267, § 80).

Le Talmud ne pouvait manquer d'atteindre son but par cette législation sévère : il nous apprend, en effet, que les Israélites faisaient naître rarement l'occasion de l'appliquer (עבד מלתא דלא שכיחא, Ghitt. l. c.). C'était là, j'ose le dire, donner aux esclaves une preuve marquante de bienveillance et de sollici-

(1) המוכר עבדו לנכרים דמיו אסורין Jér. Aboda-Zara, I, 4.

(2) D'après Alfaci et Maïmonide, cette disposition n'avait pas force de loi hors de la Palestine; mais cette opinion est combattue par Aschéri. Voyez Tour Y. D., tit. 267.

(3) שלקחו סקריקון. Ce mot signifie *sicaire*. Les désordres qui suivirent la prise de Jérusalem et plus tard celle de Bétar, favorisaient singulièrement le brigandage et les violences de toutes sortes. Le Talmud revient à diverses reprises, sur ces déprédations. (Voy. Ghittin 55 *a*.)

tude bien entendue. En admettant même, ce qui paraît vraisemblable, que les législateurs du Talmud n'aient obéi ici qu'à un intérêt purement religieux ; car, vendre les esclaves à des étrangers, c'eût été « les empêcher journellement de remplir leurs devoirs religieux, » (1) ne faudrait-il pas encore leur savoir gré d'avoir eu ces scrupules et d'avoir protégé, même chez les esclaves, les droits de la conscience ? Car, il ne faut pas l'oublier, il s'agissait, après tout, d'une croyance acceptée librement et en pleine connaissance de cause. Mais n'y avait-il pas encore une autre considération dont le Talmud a dû tenir compte ? C'est que nulle part les esclaves ne pouvaient trouver les garanties et la protection que leur assurait la loi juive, et que c'était de la cruauté de les enlever à ceux qui avaient la bonne fortune d'en jouir. Nous ne faisons pas là une supposition toute gratuite, puisque le Talmud ne veut même pas qu'on vende son esclave à un étranger, en réservant expressément sa liberté religieuse (Ghitt. l. c. חוץ מן המצוה מהו)
Quoi qu'il en soit, la loi subsistait avec ses conséquences bienfaisantes, et nous n'avons pas trop à nous préoccuper de l'exposé des motifs.

Le Talmud défendait encore aux maîtres israélites établis dans la Palestine, de vendre leurs esclaves circoncis au dehors, même à des coreligionnaires. La sanction de cette loi était, comme tout à l'heure, l'affranchissement forcé et immédiat de l'esclave indûment vendu. Mais ici c'est l'acheteur qui était frappé dans ses droits de propriété, en partie pour s'être prêté à une transaction illégale (2), et surtout parce que chez lui se trouvait ce qu'on appelle le corps du délit (3). Il était donc tenu, sans rentrer dans ses déboursés, de signer un acte d'af-

(1) בכל יומא ויומא מפקע ליה ממצות, Ghitt. 44 *a*.

(2) לאו עכברא גנב אלא חורא גנב, ce qui revient à dire : le récel est pire que le vol.

(3) היכא דאיכא אסורא קנסינן·

franchissement qui prévînt toute réclamation ultérieure Ghittin 44 *b*, 45 *a* ; Maïmon, tr. Abadîm. VIII, 7). Les différentes parties de la Syrie qui furent subjuguées par David et momentanément incorporées dans son royaume (1), et que le Talmud désigne sous le nom général de *Souria*, sont considérées, pour la vente des esclaves, comme pays étrangers Ghittin 8 *a* ; Maïmon l c.). La ville d'Acco, qui se trouvait au nombre des villes assignées à la tribu d'Ascher, mais dont elle ne fit jamais la conquête (Juges I, 31), est qualifiée de la même manière (Ghittin l. c.). C'était interdire aux Israélites palestiniens d'exposer leurs esclaves en vente sur les marchés de cette ville, quoiqu'il, leur fût permis de s'y approvisionner (ci-dessus p. 121). Mais la ville d'Acco se distinguait, entre toutes, par une particularité digne d'être notée. Composée de deux parties, séparées probablement par un cours d'eau, elle était à moitié *palestinienne* (ארץ ישראל) et à moitié *extra-palestinienne* (חוצה לארץ) ; de sorte que l'habitant israélite de tel quartier ne pouvait, sans violer la loi, vendre son esclave à un coreligionnaire de tel autre quartier. Ce qui n'empêchait pas toute la ville d'Acco d'être traitée comme *extra-palestinienne* par rapport au véritable *pays d'Israël* (J.Ghittin I, 2 ; cf. B.Ghitt. 2 *a* ; Toçaph. v° ואשכלון et Ketoub. 112 *a*, v° מנשק).

Toutes ces lois étaient, sans doute, plus faciles à établir qu'à faire exécuter ; et elles ont dû être plus d'une fois éludées. Toujours est-il que le Talmud a pris des mesures de précaution. Inutile, par exemple, au maître de chercher à tourner la loi en emmenant ses esclaves hors des frontières de la Palestine : ils pouvaient refuser de le suivre (Ketoub. 110 *b* ; Maïmon. l. c. II, 9). Que s'ils consentaient à ce départ, leur

(1) Arâm Zobâ, II. Sam. VIII, 3-4 ; X, 6, 8 ; Arâm Damécek, *ibid.* VIII, 5-7. Arâm beth Re'hob, *ibid.* X, 6. Voyez, du reste, à ce sujet Maïmonide tr. Teroumôth I, 3, 4 et 9. Sur ce qu'on appelle dans le Talmud, *pays d'Israël*, voy. *ibid.* § 5, 7-8.

maître n'avait pourtant le droit de les vendre à l'étranger qu'autant qu'il avait clairement manifesté l'intention de s'établir définitivement hors de la Palestine, sans rencontrer de résistance de la part de ses esclaves (Ghittin *44 b*; Maïmon. l. c.; Yorê-Déah l. c., § 83).

Mais ce n'est pas tout. Voici une nouvelle faveur que le Talmud accorde aux esclaves, et qui paraît bien plus surprenante. L'esclave, dit-il, possède à l'égard de son maître le même droit que la femme à l'égard de son mari : celui d'exiger un changement de domicile afin de pouvoir vivre en Palestine (Ketoub. l. c.) (1). Et Maïmonide ajoute que ce droit est indépendant des temps et des révolutions politiques qui ont pu faire changer ce pays de maîtres (Maïmon. l. c. Yorê-Déah l. c., § 84). Quelle a été la pensée du Talmud en établissant une pareille loi ? La réponse est facile. Sans doute, la question des pratiques du culte a bien, là encore, son importance ; mais elle est secondaire. Ce qu'il faut surtout considérer, c'est l'attachement religieux que les Israélites ont, de tout temps, éprouvé pour le pays de leurs ancêtres. La Palestine qui, par une singulière destinée, a toujours exercé un empire si puissant et si mystérieux sur les âmes tendres et les imaginations poétiques, était surtout pour les docteurs du Talmud, le pays préféré de Dieu, le séjour de la parfaite innocence, l'entrée du monde céleste, le vrai Paradis terrestre (Ketoub. 110 *b*. 111 *a*). Sur ce chapitre, ils ne tarissent pas, et ils expriment le bonheur de séjourner dans ce pays avec une étonnante richesse d'images, et une éloquence émue qui part du cœur. L'esclave cananéenne même, disent-ils dans leur enthousiasme, qui vit en Palestine, est sûre de gagner une immortalité bienheureuse (2).

(1) D'après Raschi, il ne serait question, dans ce passage, que d'*esclaves hébreux*. Quoi qu'il en soit, il est difficile de croire qu'une pareille loi pût jamais être sérieusement exécutée.

(2) אפילו שפחה כנענית שבא״י מובטח לה שהיא בת העולם הבא.

Nous tenons là le secret des lois que nous avons citées tout à l'heure.

IV. — De la condition des esclaves étrangers dans la maison de leur maître.

La loi de Moïse n'oublie pas que l'esclave est un homme, et elle veut qu'il soit traité comme tel. Loin d'accorder au maître le droit de vie et de mort sur l'esclave, droit odieux, abominable qui se trouve inscrit dans plus d'un code de l'antiquité, elle réprime sévèrement ses abus de pouvoir et le rend justiciable de ses mauvais traitements; et si l'esclave est, par la nature même des choses, la propriété du maître, il ne doit pas devenir la victime de caprices tyranniques et de cruels excès. Sans doute le maître a le droit d'infliger des châtiments corporels à l'esclave dont la conduite est vicieuse; la Bible ne le dit pas explicitement (1), mais la tradition, d'accord avec la vraisemblance, regarde ce procédé comme parfaitement légitime (Maïm. tr. Rotsêa'h II, 12-14). Il n'y a là rien qui doive nous surprendre et encore moins nous choquer: dans une société aux mœurs simples et primitives, comme celle des Hébreux, les châtiments corporels entraient même dans le système d'éducation des enfants; et si le père doit, au dire du sage, se servir de la verge pour châtier son fils désobéissant (Prov. XIII, 24. XXIII, 13-14), il n'est pas étrange que le maître puisse recourir aux mêmes moyens de correction pour mettre à la raison ses esclaves, dont une grande partie, d'ailleurs, étaient élevés dans sa maison. Mais il était inutile de prendre

(1) Les Proverbes (XXIX, 19) n'ont pourtant pas grande confiance dans l'efficacité de simples réprimandes : « L'esclave n'est pas châtié par des paroles, » ce à quoi le Midrasch ajoute qu'il faut lui administrer le bâton (Exode R. ch. 3; cf. Ecclésiastique XXXIII, 24, 27).

des précautions contre la sévérité paternelle naturellement tempérée par l'amour, tandis qu'un législateur prudent et humain devait protéger l'esclave contre les cruautés possibles du maître. La loi mosaïque n'a pas manqué à ce devoir. Elle a décidé que les violences du maître trouveraient en elles-mêmes leur châtiment. Que dans un moment de passion, de colère, ou par une froide méchanceté, il blesse son esclave, celui-ci recouvre immédiatement sa liberté. « Si un homme blesse l'œil de son esclave ou de sa servante, de manière à lui en ôter l'usage, il le renverra libre à cause de son œil; et s'il fait tomber une dent à son esclave ou à sa servante, il lui rendra la liberté à cause de sa dent (Exode XXI, 26-27). » Ce sont les deux extrêmes opposés; il suffit, comme on le voit, d'une blessure même légère témoignant de la brutalité du maître, pour qu'il soit déchu de son droit. Loi admirable qui impose au maître la douceur, l'humanité dans son intérêt même, qui n'assure pas seulement une réparation considérable à l'esclave maltraité, mais sert encore de garantie à tous les esclaves, et corrige les abus par l'amour même de la propriété (1) !

Le Talmud fait même un pas de plus : il paraît tout disposé à accorder la liberté aux enfants mêmes de l'esclave qui a été blessé par son maître (J. Ghittin, IV, 4). Au surplus le Talmud, selon son habitude, commente et développe longuement la loi biblique et résout quelques doutes qui peuvent surgir sur la question. Nous ne relèverons ici que les points les plus saillants, renvoyant, pour les détails, au Talmud même et au résumé de Maïmonide : les organes dont la lésion entraîne l'émancipation de l'esclave sont au nombre de vingt-quatre; il faut naturellement qu'ils aient été détériorés sans retour, et de plus que le coup ait été porté avec intention, pour que le maître tombe sous l'application de la loi. L'esclave qui appar-

(1) Wallon l. c. t. I, p. 12.

tient à deux maîtres ou qui est déjà à moitié affranchi, ne jouit pas non plus du bénéfice de la loi biblique. Il en est de même de celui qui a été blessé par un maître, à qui il n'appartient pas en toute propriété, mais seulement à titre d'usufruit (Kiddousch. 24, *a-b*; Baba-Kamma 89 *b*; 90 *a;* Maïmon, tr. Abadîm V. 4-16). A cette catégorie appartiennent les esclaves qui font partie du douaire de la femme et dont le mari a la simple jouissance, sans pouvoir les aliéner, mais aussi sans assumer d'autre responsabilité et d'autre charge que celle de fournir à leur entretien (עבדי מלוג). Ceux au contraire que le mari possède, du chef de sa femme, à titre de *cheptel de fer* (עבדי צאן ברזל), c'est-à-dire dont la plus-value ou la dépréciation sont à son compte et pour lesquels il garantit à sa femme une somme fixe, inscrite au contrat de mariage, ceux-là obtiennent leur liberté en cas de blessure (Baba-Kamma l. c. Yebâm, 66 *b*; Maïm. l. c. II, 16; Yorê Déah l. c. § 38) (1).

Ce qui semble diminuer un peu les garanties de l'esclave c'est qu'il faut absolument que la violence, dont il a été l'objet, ait eu des témoins. Son propre témoignage, ni même son serment ne sont pas acceptés par les magistrats (ci-dessus, p. 137), surtout dans une cause personnelle (Schebouôth V, 5; Maïmon tr. Schebouôth II, 8). D'un autre côté, l'aveu spontané du maître lui-même n'a pas d'influence sur le sort de l'esclave, en vertu du principe que l'aveu décharge de tous dommages-intérêts, lors même que la partie adverse produirait des témoins postérieurement (2). Le maître n'est donc pas tenu,

(1) Pour la définition des expressions juridiques עבדי מלוג et עבדי צאן ברזל voy. la Mischnah de Yebam. VII, 1. L'ancien droit allemand se servait du terme identique de *Eisernes Vieh* (Dukes, *die Sprache der Mischna*, p. 47). Selon le Midrasch (Genèse R. ch. 45), Agar était ce qu'on appelle dans le Talmud שפחה מלוג, et Abraham n'aurait pu la revendre. Voy. au même endroit l'explication linguistique du mot מלוג. Cf. Dukes l. c.

(2) Mais, dans ce dernier cas, il est indispensable que l'aveu ait été fait devant le tribunal. (Maïmon. tr. Guenêba III, 7-8.)

dans ce cas, d'émanciper son esclave; non-seulement la loi ne l'exige pas, mais il n'y a pas même d'obligation morale (לצאת בידי שמים. Voy. Baba-Kamma 74 *b*; et J. Ketoub. III, 10; Maïmon. tr. Abad. V. 17).

Quoi qu'il en soit, le maître y regardait à deux fois avant de maltraiter son esclave; car il courait risque non-seulement d'être frappé dans ses intérêts, mais de s'attirer encore le plus grave des châtiments, le dernier supplice. La loi mosaïque veille en effet avec sollicitude sur la vie de l'esclave ; elle la déclare aussi sacrée, aussi inviolable que celle de l'homme libre. Y porter atteinte, c'est donc se rendre coupable d'un crime capital. « Si un homme frappe du bâton son esclave mâle ou femelle et que ce dernier meure sous sa main, il doit être vengé (Exode XXI, 20). » La pénalité est exprimée, il est vrai, sous une forme un peu vague et obscure; mais au fond, il paraît évident que les mots « il doit être vengé » désignent la peine capitale. Le législateur n'aurait eu garde de s'en servir s'il avait exigé simplement une amende pécuniaire. Au profit de qui d'ailleurs l'eût-il exigé, l'esclave étant censé ne pas avoir de famille? Nous croyons donc, avec la plupart des exégètes, que la pensée du législateur, pour être voilée dans son expression, n'en est pas moins facile à pénétrer. La tradition talmudique n'a pas le moindre doute à cet égard; pour elle, le maître qui tue son esclave avec intention est comme tout autre meurtrier (Mekhilta sur Exode l. c.; Maïmon tr. Retsi'ha II, 11), et il subit le genre de mort ordinaire, c'est-à-dire la décollation (בס״יף, Synhédr. 52 *b*).

Il y a pourtant une exception au droit commun, en faveur du propriétaire de l'esclave : « S'il survit un jour ou deux, il ne sera pas vengé, puisqu'il est sa propriété (Exode XXI, 21). » Le législateur suppose, dans ce cas, que le maître n'avait pas l'intention de donner la mort à son esclave. S'il ajoute les mots כי בכספו הוא, cela ne veut évidemment pas dire que le maître, possédant l'esclave en toute propriété, n'a pas à répondre de-

vant la loi des cruautés qu'il exerce sur lui, mais que la perte importante d'argent qu'il subit, par la mort de son esclave, est une punition suffisante pour une action, dont le caractère criminel n'est pas établi. Quoi qu'il en soit, l'exception n'existe qu'en faveur du maître ; mais celui qui frappe à mort l'esclave d'un autre est condamné à la peine capitale, même si la blessure n'occasionne pas la mort sur-le-champ (Mekh. l. c.; Maïmon. tr. Rotsêâ'h. II, 12-13). D'après la tradition, le maître lui-même, s'il est prouvé qu'il a agi avec préméditation, tombe sous la loi commune. Voici ce que dit à ce sujet Maïmonide qui s'inspire des livres talmudiques : « Si le maître s'est servi d'une verge (שבט), c'est-à-dire de l'instrument ordinaire de correction, il sera déclaré non coupable dans le cas où l'esclave aura survécu un jour ou deux, mais si l'esclave meurt sur-le-champ, il sera puni de mort. Si le maître, au contraire, s'est servi d'une arme meurtrière, on lui infligera toujours la peine capitale, quand même l'eslave ne serait mort que longtemps après (Maïmon. l. c.) » (1).

En général la tradition, nous le disons à son honneur, est, dans cette question, plus disposée à la sévérité qu'à l'indulgence. Elle n'accorde pas le bénéfice des deux jours ou plutôt des vingt-quatre heures (2) à celui qui a vendu son esclave et n'en a conservé que le droit momentané d'usufruit, ni à celui qui frappe un esclave qu'il vient d'acquérir, mais dont il n'a pas encore pris possession par le fait. Des associés qui possèdent un esclave en commun, ou le propriétaire d'un esclave à moitié affranchi, ne peuvent pas non plus invoquer en leur faveur la loi exceptionnelle qui protége le maître. Ajoutons enfin, que les témoins qui ont accusé faussement un esclave d'un

(1) Cf. M. Munk, *Palestine*, p. 209 n.; *Guide des Egarés*, t. III, p. 303 et la note 3.

(2) Mekh. et Maïmon. l. c. מהו יום או יומים ? יום שהוא כיומים שהוא מעת לעת

crime capital sont punis de mort lorsque leur mauvaise foi a été démontrée (Baba-Kamma 88 *a*). Celui qui commet un meurtre involontaire sur la personne d'un esclave est tenu de s'exiler dans une ville de refuge (Maccôth 8 *b*; Maïmon. l.c. § 10) (1).

Ces lois, sans aucun doute, ne sont que l'expression de la plus stricte justice, car l'esclave est un homme comme son maître, et ce serait commettre la plus révoltante iniquité, que de faire bon marché de sa sécurité et de sa vie. Mais il convient de rappeler, à la gloire de la loi juive, qu'elle a repoussé cette iniquité, alors que les plus grands esprits et les peuples les plus éclairés de l'antiquité s'accordaient à mettre l'esclave hors la loi.

Mais nous ne louons pas seulement la Bible d'avoir été juste envers l'esclave : elle se montre à son égard humaine, bienveillante, paternelle; sans cesse elle est préoccupée d'adoucir son sort naturellement si triste et si douloureux. Voilà pourquoi elle le fait bénéficier de toutes les fêtes religieuses, et l'associe à toutes les joies du maître. Le Sabbat, ce jour de repos qui vient si heureusement interrompre tous les travaux pénibles de la semaine, a été institué, en partie, pour l'esclave. Comme l'esclave partage les fatigues de son maître, il doit partager aussi son repos. Cette loi se trouve inscrite deux fois dans le monument le plus auguste du Code mosaïque, dans le Décalogue (Exode XX, 10 et surtout Deutér. V, 14); et pour la rendre plus respectable, plus importante encore aux yeux des Israélites, le législateur a soin de leur rappeler leur propre esclavage en Egypte. *Non ignara mali, miseris succurrere disco.*

Voilà donc un jour sur sept où l'esclave est affranchi de toute corvée pénible, où il peut se reposer de ses fatigues ordi-

(1) Voilà encore une de ces lois qui, à l'époque talmudique déjà, n'avaient plus qu'un intérêt historique.

naires! Pourrait-on citer une institution pareille chez les autres nations de l'antiquité? Les Romains avaient bien une fête où les esclaves jouissaient d'une liberté illusoire, où les maîtres daignaient même servir ceux qu'ils regardaient à peine comme des hommes. Amère dérision qui, le lendemain, devait faire sentir plus durement aux esclaves la misère de leur condition! Et cette fête ne revenait que tous les ans et elle durait trois ou quatre jours! Les Saturnales, avec la liberté aussi éphémère que bizarre qu'elles apportaient aux esclaves, n'étaient donc que l'effet d'un caprice sans portée de la loi romaine. La loi juive, au contraire, obéit à un parti pris d'humanité. Le Sabbat n'est pas la seule fête qui procure aux esclaves le repos du corps et le contentement de l'esprit; les trois grandes fêtes dites de pèlerinage qui conduisaient, trois fois par an, les propriétaires israélites à Jérusalem, pour s'y livrer à des réjouissances, y amenaient aussi les esclaves. Ils devaient s'asseoir toujours à la table de leurs maîtres et prendre part à tous les festins religieux (Deutér. XII, 12, 18; XVI, 11-14). Ici encore, la loi mosaïque n'oublie pas d'ajouter: Rappelez-vous que vous avez été esclaves en Égypte. N'était-ce pas le meilleur moyen d'inspirer au maître des sentiments de bonté, d'affection même pour celui que la religion associait ainsi à ses fêtes religieuses et à ses fêtes de famille, et à l'esclave, des sentiments de reconnaissance et de dévouement pour celui qui lui témoignait tant de condescendance et d'amitié?

Outre le repos du Sabbat et des fêtes, les esclaves avaient aussi celui de l'année sabbatique. Sans doute, ils n'étaient pas complétement libres et inoccupés pendant un si long espace de temps; mais les travaux des champs, qui formaient leur principale occupation, étant interrompus, ils avaient, comme la terre, leur année de *relâche*, de répit. L'année sabbatique leur offrait encore un autre avantage: ils pouvaient, de même que les Israélites pauvres, s'approprier les produits spontanés des champs, ce qui est une nouvelle preuve que l'esclave

étranger n'est pas, dans la loi mosaïque, destitué complétement du droit de propriété (Lévit. XXV, 6).

Une loi dictée par le même sentiment d'humanité, et qui tranche encore plus avec les mœurs de l'antiquité, c'est celle qui règle le sort de la femme païenne devenue prisonnière de guerre. L'Israélite vainqueur pouvait la destiner à sa couche, mais c'était à condition qu'il respecterait sa douleur, qu'il lui laisserait le temps de pleurer sa famille, sa patrie qu'elle venait de perdre, et de s'habituer, par la pensée, à sa nouvelle osition. C'est ensuite seulement, que la loi lui permettait de faire d'elle son épouse légitime et de l'élever ainsi au même rang que toutes les autres femmes en Israël. Que si plus tard il changeait de sentiments à son égard et la dédaignait après l'avoir choisie, il ne pouvait pas la traiter en esclave ni la vendre comme telle. Elle devenait complétement libre et ne dépendait plus que d'elle-même. C'est ainsi que la loi mosaïque adoucissait, au moins dans une de ses conséquences les plus tristes et les plus inhumaines, le terrible droit de la guerre, tel qu'il était conçu et pratiqué par les anciens peuples (Deutéron. XXI, 10-14).

Ces lois si bienveillantes étaient parfaitement en harmonie avec les sentiments et les mœurs du peuple hébreu ; et on peut affirmer qu'elles furent toujours fidèlement observées. Tout ce que nous savons, par la Bible, des rapports entre les maîtres et les esclaves, inspire cette conviction. Quoi de plus touchant, par exemple, que les honneurs rendus par Jacob à celle qui fut la nourrice de sa mère ? « Déborah, nourrice de Rébecca mourut ; elle fut enterrée au-dessous de Béthel au pied d'un chêne que Jacob appela *le chêne des pleurs* (Genèse XXXV, 8). » Les Hébreux, à toutes les époques de leur histoire, traitaient les esclaves comme des enfants de leur maison, comme des membres de leur famille. Nulle trace, dans les livres saints, de mauvais traitements exercés sur leur personne, nulle expression malsonnante, nul signe de mépris à leur

égard. Avec quelle aménité, quelle bonté Boaz parle à ses esclaves (Ruth II, 4)! Job, en proie à d'atroces douleurs, trouve une suprême consolation dans la pensée qu'il n'a jamais été dur, injuste pour ses esclaves. « Jamais je n'ai méconnu le droit de mon esclave et de ma servante, quand ils étaient en contestation avec moi. Celui qui m'a créé n'est-il pas aussi leur créateur (Job XXXI, 13)? » L'auteur des Proverbes recommande, avec énergie, de ne point desservir un esclave auprès de son maître par de mauvais rapports : « ce serait commettre un crime! (Prov. XXX, 10) » Les prophètes expriment des sentiments non moins généreux; l'ardent amour de l'humanité dont leur cœur est embrasé, ne connaît nulle distinction de classe, de rang, ni même de nationalité : « Au jour marqué par la volonté divine, Dieu versera son esprit sur les esclaves et les servantes (Joel III, 2). »

Ces nobles principes, le Talmud les professe avec non moins de force et de cœur. On peut même dire qu'il exprime, avec plus d'effusion encore que la Bible, ces idées de justice et d'égalité. En dépit du caractère un peu dur de sa loi civile qui, je le répète, est en grande partie un emprunt étranger, le Talmud est animé pour les esclaves d'une mansuétude admirable. Il y a, sous ce rapport, un abîme entre les habitudes romaines et les mœurs juives, toute la distance qui sépare la croyance mosaïque des religions païennes. On ne peut lire, sans émotion, dans le Talmud, tant de pages qui respirent un amour si vif et si profond pour tout ce qui est faible, une humanité si large et si délicate. Le Talmud étend sa protection jusque sur les animaux; il ne peut supporter l'idée qu'on les fasse souffrir inutilement, devançant ainsi de quinze siècles la loi Grammont (Baba-Metsïah 32 *b*; 85 *a*; et Talmud passim). Ferait-il moins pour les esclaves? Assurément non. « Ceux qui enveloppent, dit-il, de leur amour, toutes les créatures sont les descendants d'Abraham, les autres ne le sont pas (Betsa 32 *b*. Yebam. 79 *a*). » Or, les docteurs du Talmud

se montrent les dignes descendants du patriarche. Y a-t-il une différence, font-ils dire à Dieu, entre l'Israélite et le non-Israélite, entre l'homme et la femme, entre l'esclave et la servante ? Quiconque fait le bien a droit à la récompense (Tana debê Eliahou) ? Répétant les paroles du prophète Joel, ils s'écrient encore : « Qu'importe qu'il s'agisse d'un Israélite, ou d'un non-Israélite, d'un homme libre ou d'un esclave ? l'esprit de Dieu va inspirer celui qui se distingue par ses vertus et la pureté de sa vie (Yalk. sur les Juges n° 42). » Esclaves et maîtres sont donc moralement égaux ; le Talmud se plaît à le proclamer sans cesse. Les mots de la loi : « Tu n'opprimeras pas le mercenaire pauvre et nécessiteux de ton peuple, » il n'hésite pas à les appliquer également aux esclaves d'origine étrangère. « Lorsqu'un esclave se fait remarquer par sa bonne conduite, est-il dit ailleurs, il ne faut pas savoir gré à son maître de le bien traiter, car ce n'est que justice, mais plutôt lorsqu'il se conduit mal (Nombres R. ch. XVI). » « Si tu as un esclave loyal, aime-le comme toi-même, dit Ben-Sirach, sa vie est aussi précieuse que la tienne (Ecclésiastique XXXIII, 28, 29). »

Tels sont les principes du Talmud. Ce ne sont pas assurément ceux d'Aristote qui semble croire si fermement à l'infériorité naturelle des esclaves et va jusqu'à les juger incapables de vertu. Mais voici maintenant pour la pratique ; car ces assertions des Talmudistes ne sont pas de vaines phrases, des paroles en l'air : ils avaient l'habitude de mettre leur conduite d'accord avec leurs doctrines. La femme de R. Yossé, nous raconte-t-on, grondait un jour trop vivement une de ses servantes; assitôt R. Yossé intervient et la rappelle à la douceur en citant les paroles de Job (Genèse R. chap. 48). R. Yo'hanan, un autre docteur et un des plus illustres, se faisait scrupule de rien manger, de rien boire sans en donner une part à ses esclaves ; et lui aussi avait à la bouche les belles paroles de Job, qui devinrent ainsi comme la devise des Talmudistes et leur

règle de conduite (J. Baba-Kamma VIII, 5 ; J. Ketoub. V, 5). R. Yo'hanan n'était pas, en effet, le seul à agir de la sorte. Il avait des modèles, et à son tour il formait des imitateurs.

Nous voyons, sans cesse, les Rabbins causer à leurs esclaves avec une douceur, une bonhomie charmante ; ils ne dédaignaient même pas, à l'occasion, de faire leur profit de ces conversations sans prétention qui leur offraient un intérêt de plus d'une sorte ('Eroubîn 53 *b* ; Rosch-hoschana 26 *b* ; Peçahîm 116 *a*; Baba Metsïa 85 *a*) (1). Voici deux faits qui sont de curieux traits de mœurs, en même temps qu'ils montrent quels touchants égards les auteurs du Talmud avaient pour les esclaves. Un jour la servante de Rabbi Juda voit un homme battre son fils déjà grand. « Cet homme mérite d'être flétri par l'anathème, s'écrie-t-elle, car, par sa brutalité, il apprend à son fils à lui manquer de respect (Moëd-Katan 17 *a*) ; » et les Rabbins de confirmer cette sentence ! Une autre servante passa, un jour, devant une de ces écoles d'enfants qui s'étaient tant multipliées sous l'énergique impulsion des Rabbins ; elle vit l'instituteur user à l'égard d'un de ses élèves de moyens disciplinaires par trop violents. Que cet homme soit frappé d'interdit, dit-elle ; et cette fois encore il fut tenu compte de la condamnation prononcée par une esclave indignée (J. Moëd-Katan III, 1) !

On se faisait un devoir de ménager les esclaves dans leurs travaux, et on se gardait bien de leur demander l'impossible. Il ne faut pas, dit la Mischnah, que toute la charge des occupations du ménage pèse exclusivement sur les servantes ; la maîtresse de maison doit en prendre sa part (Ketoub. V. 5, J. Ketoub. V, 6). Le Talmud de Jérusalem ajoute ces mots : מפני חיים של שפחה pour ne pas compromettre la santé

(1) Dans ces passages, il est surtout question d'une servante de *Rabbi*, de celle-là même à qui la mort de son maître inspira de si touchantes prières (Ketouboth 104 *a*).

de la servante. Lorsque les esclaves étaient tombés en captivité, c'était une obligation morale de les racheter « aussi bien que les Israélites (Ghittin 37 *b* ; Maïmon tr. Matnôth Anyyîm VIII, 14) ; » et s'il est vrai qu'on ne leur donnait pas toujours une liberté complète, après les avoir rachetés, c'était uniquement pour ne pas encourager leur fuite.

Tout ces traits sont d'autant plus remarquables que les Talmudistes se trouvaient, sans cesse, mêlés à des sociétés où de pareils ménagements étaient peu ordinaires, où les esclaves étaient l'objet des traitements les plus odieux, les plus révoltants. Il faut, à coup sûr, que le judaïsme possède un riche fonds d'amour et de charité, pour être toujours resté bon et humain envers les esclaves, en dépit des rigueurs qu'on peut reprocher à la loi civile analysée plus haut, en dépit des exemples qui pouvaient autoriser tous les excès. Nous trouvons, il est vrai, dans les livres midraschiques les noms de certains instruments de torture employés contre les esclaves. Le Midrasch qui, dans ses développements homilétiques, aime à éveiller l'attention des lecteurs par des comparaisons ingénieuses et frappantes, a souvent occasion de mettre en scène de mauvais esclaves qui s'attirent toutes sortes de mésaventures, qu'on enchaîne dans des entraves (כבלים), qu'on frappe à coups de lanières, d'étrivières (מגלבים), de verges (שוטים) et de bâtons (ברדיליא, בורלודי) ; et ces instruments de correction ne sont pas les seuls qui soient mentionnés (Nombres R. ch. XIII ; Deutér. R. ch. IV et passim). Mais qu'on ne se hâte pas de tirer de là des conclusions contraires à tout ce que nous avons vu jusqu'à présent ; car nous affirmons, avec une entière certitude, que ce sont des pratiques exclusivement romaines, qui ont pu être décrites par un procédé de rhétorique, à l'appui de telle ou telle idée morale, mais qui ne sont jamais entrées dans les mœurs juives. Et au fait, chaque fois qu'il est question de ces exécutions sommaires dans le Midrasch, savez-vous qui en porte la responsabilité, qui en donne le signal ? Ce sont des maîtres

romains, des empereurs romains, des dames romaines (מטרונה). Et à coup sûr le Midrasch ne les a pas calomniés! On n'a qu'a lire les auteurs latins, les auteurs comiques surtout qui dépeignent toujours plus au vif les mœurs d'une société, pour se convaincre que ces cruautés, et d'autres plus horribles encore, n'étaient qu'un jeu et un passe-temps pour la plupart des Romains.

Le Talmud contient pourtant un certain nombre de dispositions qui ne paraissent pas précisément inspirées par un vif sentiment de charité pour les esclaves. Ainsi on est étonné de lire dans la Mischnah une déclaration comme la suivante : Le maître n'est pas tenu de nourrir son esclave (Ghittin I, 6). La Ghemârâ aussi, après de longues hésitations, finit par conclure que le maître peut dire à son esclave : Travaille pour moi, mais je ne te nourrirai pas (Ghittin 12 *a*, *b*,) ; ou : tu travailleras toute la journée et le soir tu iras de porte en porte pour avoir de quoi manger (Baba-Kamma 87 *b*) (1). Mais qu'on ne se méprenne pss sur l'intention du Talmud ! Il ne veut évidemment pas dire que le maître puisse laisser son esclave mourir de faim ; il refuse seulement à l'autorité publique le droit de se mêler de la chose.

Cette intervention, comme le remarque Maïmonide, est parfaitement inutile et par là même vexatoire au premier chef ; car, l'intérêt personnel parle assez haut chez les hommes, et les maîtres auront soin de nourrir convenablement leurs esclaves, de crainte de les voir dépérir ou recourir à la fuite (2) (Maïmon., tr. Abadîm IX, 7). De fait, nous voyons, par le Talmud, que les esclaves recevaient leur nourriture des maîtres,

(1) Tout d'abord, on voulait simplement autoriser le maître à laisser à son esclave le produit de son travail, à la charge pour ce dernier de subvenir aux frais de son entretien.

(2) Aussi l'usufruitier d'un esclave était-il tenu de fournir à ses besoins, à moins de lui abandonner tout ce qu'il gagnait (Maïmon. l. c. avec l'observation de Râbâd).

à telles enseignes qu'on leur reconnaît le droit de partager leur écot avec les esclaves d'une autre maison, sans être taxés de voleurs (Tociphta de Baba-Kamma ch. XI) (1). Le Talmud de Jérusalem (Baba-Kamma, VIII, 5) dit formellement que c'est un devoir pour le maître de pourvoir aux besoins de ses esclaves (מדת הרחמים), en ajoutant seulement que ce devoir n'a pas de sanction légale (מדת הדין). Au surplus, si les docteurs du Talmud semblent décharger le maître de ce qu'on peut considérer comme le premier de ses devoirs, c'est qu'ils ont toute confiance dans l'efficacité de la charité du peuple israélite ; et ils savaient, sans doute, à quoi s'en tenir là-dessus. La bienfaisance publique qui avait reçu, à l'époque talmudique, une organisation si forte et si ingénieuse, était là, au besoin, pour remédier à l'avarice d'un maître inhumain ; et Maïmonide a pu dire sans exagération et sans faux orgueil : « Les Israélites sont à même de nourrir les esclaves qui vivent parmi eux (l. c). » En temps de disette même, on ne les abandonnait pas ; la charité publique se chargeait de leur entretien, à défaut du maître. D'ailleurs, pour les années de disette, le Talmud semble montrer plus d'exigence et contraindre le maître, s'il ne veut pas nourrir son esclave, à lui céder au moins le fruit de son travail, ce qui équivaut à un affranchissement momentané (Ghittin l. c.; Tour Yorê-Dêah l. c. § 20).

Les esclaves qui travaillaient dans les champs, soit pour leurs maîtres, soit pour des étrangers qui les avaient pris en location, avaient tout naturellement le droit, pendant leur travail, de manger, à volonté, des fruits qu'ils avaient sous la main (Baba-Metsïah, VII, 2; cf. Deutér. XXXIII, 25-26 et

(1) Les Toçaphôth (Ketoub. 28 *a*, v° ודלמא) considèrent le refus du maître comme un fait rare, exceptionnel. Voy. Taanith 19 *a*, d'où il résulte que les maîtres nourrissaient habituellement leurs esclaves; cf. Maïmon. tr. Nedarim, VI, 4, — ועבדיו הכנענים אע"פ שחייב במזונות.

XXV, 4). Quelquefois pourtant le maître, en donnant son esclave en location, renonçait à ce droit, moyennant une augmentation de salaire dont lui seul profitait (Baba-Metsïah VII, 6 ; Maïmon. tr. Sekhirouth II, 14.)

La loi du Lévitique permettait aux esclaves des prêtres de se nourrir des dons consacrés que les Israélites étaient tenus de prélever sur les produits de leurs champs au profit des serviteurs du temple (*Teroumah* ; voy. Lévitiq. XXII, 11). Cette loi trouvait encore son application chez les Israélites, même longtemps après la destruction du temple, au moins en Palestine et dans les pays voisins qui se trouvaient dans des conditions religieuses analogues (Yebam. 66 *a* ; Maïmon. tr. Teroum. I, 1-10) ; mais les usages variaient d'abord un peu, selon les différentes localités. Dans certains endroits, on distribuait directement de la *Teroumah* aux esclaves des prêtres, car il y était bien entendu que cette prérogative, accordée aux esclaves, ne leur donnait aucun autre droit (1) ; ailleurs, au contraire, on craignait des fraudes possibles, et, pour les prévenir, on ne remettait de la Teroumah aux esclaves qu'en présence de leurs maîtres ou on la leur envoyait chez eux ; il se pouvait, en effet, que des esclaves se prévalussent de la faveur que la loi leur accordait, pour s'attribuer faussement la dignité de prêtre et s'introduire ainsi, par des mariages illégitimes, dans les familles d'où ils devaient rester exclus. C'est là un fait qui s'est présenté plus d'une fois ; aussi, pour en rendre le retour impossible, la précaution que nous avons mentionnée finit-elle par être adoptée partout (Yebamôth 99 *b* ; 100 *a* ; Ketoub. 28 *a* et *b* ; Maïmon. l. c. XII, 22).

Après la nourriture du corps, vient celle de l'esprit : s'occupait-on, chez les Israélites, de l'instruction des esclaves ? ou, pour parler plus exactement, les initiait-on à la science

(1) אין מעלין מתרומה ליוחסין, La prérogative de la Teroumah ne prouve rien en faveur d'une naissance légitime.

religieuse qui composait seule tout le programme de l'enseignement à cette époque? Ici encore, nous trouvons dans le Talmud une proposition qui, de prime abord, sonne d'étrange façon : Rabbi Josué, fils de Lévi (1), a enseigné qu'il est défendu au maître d'instruire son esclave dans la loi (תורה, Ketoub. 28 *a*). Qu'est-ce à dire? Y aurait-il là un parti pris de laisser les esclaves dans l'ignorance comme naguère, dans l'Amérique du Sud où « il était expressément défendu, dans la plupart ou dans la totalité des États, de leur donner aucune instruction? » (2) Cela n'est pas possible. Le Talmud qui attache une si grande importance à l'étude, qui ne connaît rien d'aussi méritoire, d'aussi beau que d'instruire la jeunesse (3), n'a pu mentir ensuite à ses principes, quand il s'agit d'esclaves, c'est-à-dire d'hommes qui ont le plus besoin d'éducation. Dans quel but, d'ailleurs, l'aurait-il fait? Il n'avait aucun intérêt à cacher la lumière aux esclaves. Jamais chez les Juifs, les esclaves ne furent mécontents de leur situation et ne tentèrent de se soulever. N'avons-nous pas vu aussi qu'ils avaient des devoirs religieux à remplir? Il fallait bien les mettre au courant de ces devoirs, et qu'était-ce autre chose que leur enseigner la Loi? L'esclave qui passait de la maison d'un homme ignorant et peu scrupuleux (עם הארץ), dans celle d'un homme instruit et pieux (חבר), devait être éclairé sur les pratiques de la dévotion, ce qui nécessitait encore une sorte d'enseignement (Aboda Zara 39 *a*; Tocifta de Demaï ch. II; Maïmon. tr. Ma'aser, X, 2). Il doit donc être bien entendu que le Talmud ne refuse pas l'instruction aux esclaves. Rabban Gamaliel s'occupait bien d'instruire son esclave Tabi (J. Ketoub. II, 10). Mais quelle est alors la portée de la défense talmudique? En combi-

(1) Docteur palestinien du III[e] siècle; dans le Talmud de Jérusalem ces mots sont attribués à R. Yossé, fils de 'Hanina (Ketoub. II, 10).

(2) Voy. Sargent, *les États confédérés et l'esclavage*, p. 78.

(3) Voy. p. ex. B. Metsiah 85 *a*, et Synhédr. 99 *b*.

nant les données du Talmud de Babylone avec celles du Talmud de Jérusalem (l. c.), on peut conclure, ce nous semble, que l'infériorité des esclaves consistait uniquement en ce qu'ils n'étaient pas admis dans les écoles publiques destinées aux enfants (בית הספר), ce qui s'accorde, du reste, parfaitement avec les termes de la Mischnah (Ketoub. II, 10). Dès lors le scrupule du Talmud s'explique aisément. Sans doute, il eût été très-beau de réunir, sur les mêmes bancs, les enfants des esclaves et ceux des maîtres ; mais cela était-il bien praticable ? Pour en venir là, il aurait fallu qu'il n'y eût plus d'esclavage. Cette vie en commun ne pouvait avoir d'autres suites que de détruire, chez les uns, tout esprit de subordination, et d'enlever aux autres toute autorité morale. Mais le Talmud avait encore une autre raison pour exclure les esclaves des écoles : c'était le désir de conserver intacte la pureté des familles, point important à une époque où toute mésalliance volontaire ou involontaire, toute union illégitime pouvait avoir des conséquences religieuses d'une grande gravité. De là, les précautions que prend le Talmud, pour marquer bien nettement la condition des esclaves et les tenir un peu à distance (1). Ce n'est donc pas un vain orgueil ni un dédain déplacé qui le conduit, mais un sentiment tout différent et assurément plus respectable.

Ce sont probablement les mêmes préoccupations qui ont inspiré au Talmud quelques autres mesures d'un caractère, en apparence, peu libéral. Ainsi, il ne veut pas qu'à la mort d'un esclave, on suive le programme ordinaire des cérémonies funè-

(1) Voy. ci-dessus, p 162 pour la distribution de la Teroumah. Voy. aussi Soucca 51 *a*, où R. Yossé soutient qu'on ne permettait pas aux esclaves des prêtres de chanter avec les Lévites, dans le temple de Jérusalem, pour ne pas donner lieu à une confusion de rangs (מעלין מדוכן ליוחסין). — Il est surprenant que Maïmonide (tr. Abadîm VIII, 18) enregistre, sans commentaire, les paroles de R. Josué ; il ajoute seulement que si le maître passe outre et enseigne la Thora à son esclave, celui-ci ne devient pas libre pour cela, ce qui a tout l'air d'une inconséquence. Voy. ci-après, p. 189.

bres : on ne doit pas se ranger en cercle autour du maître, ni prononcer, en l'honneur du défunt, les prières de deuil et les paroles de consolation que l'usage a consacrées. Qu'on se borne, dit-il, à adresser au maître quelques paroles de condoléance, comme on le ferait, pour le consoler de n'importe quelle perte matérielle : « Puisse Dieu réparer le dommage que tu as éprouvé (Berakhot 16 *b*) ! » Ici non plus, le Talmud n'obéit pas, à coup sûr, à un sentiment de mépris pour l'esclave ; il tient seulement à indiquer sa condition par des marques visibles et frappantes (1). Au reste, dans la pratique, l'initiative de chacun conservait une grande latitude. Si les uns comme R. Eliézer, fils d'Hyrcan (2), connu d'ailleurs pour son excessive rigueur et son attachement inflexible aux anciennes traditions, suivait à la lettre et avec une espèce d'acharnement, la loi d'exception qui frappait les esclaves, les autres, comme R. Gamaliel, n'hésitaient pas à rendre à leurs esclaves les honneurs funèbres qu'ils avaient mérités par une vie pieuse et honnête. « Mon esclave Tabi, disait-il à ses disciples étonnés, ne ressemblait pas aux autres esclaves ; il était vertueux (3). » Les esclaves vertueux devaient donc être, après leur mort, l'objet des mêmes démonstrations de regret que les personnes libres. C'est ce qui est posé en principe par R. Yossé : « S'il meurt un esclave qui a été honnête homme, on prononce à sa mort les paroles suivantes : Hélas ! homme vertueux et loyal ! homme digne de jouir du fruit de ses œuvres ! » Ses collègues lui objectent, à la vérité, que c'est là l'éloge réservé aux personnes libres, mais il leur répond victo-

(1) Cf. les Toçaph. dans Berakh. à l'endroit cité.

(2) Docteur de la Mischnah qui vivait dans la 2e moitié du 1er siècle.

(3) R. Gamaliel n'avait pas les singuliers scrupules de Cicéron, écrivant à un ami : Je viens de perdre Sosithée, qui me servait de lecteur, et j'en suis plus affligé qu'on ne devrait l'être, ce me semble, de la mort d'un esclave (Cic. ad Attic. I, 12).

rieusement (1) : « Si un esclave a été homme de bien, pourquoi ne pas prononcer, en son honneur, l'oraison funèbre des hommes de bien (Berakh. l. c.; Sema'hoth, I)? »

Le Talmud défend aussi de donner aux esclaves les noms honorifiques de père et de mère. Ces formules de respect dont on honore volontiers les vieillards pourraient, si elles étaient appliquées à des esclaves, entraîner également les inconvénients déjà signalés (2). Pourtant s'il s'agit d'esclaves particulièrement distingués, ou jouissant d'une grande notoriété, comme ceux de la maison de R. Gamaliel, ces noms affectueux peuvent parfaitement leur être adressés (Berakh. l. c.; J. Nidda, I, 5; Sema'hot l. c.).

On doit le reconnaître maintenant : nous ne nous avancions pas trop, lorsque nous affirmions que chez les Israélites, les esclaves, abstraction faite de leur infériorité civile, ont joui d'une condition très-supportable. Ce passage de Maïmonide, qui forme la conclusion de son traité sur les esclaves, en serait, au besoin, une preuve suffisante ; il a d'autant plus d'importance que la sincérité de ce docteur de la Synagogue ne sera suspectée par personne ; car on n'a guère à lui reprocher d'avoir pallié ce qu'il peut y avoir d'excessif dans le Talmud : « Il serait permis, dit-il, de traiter ses esclaves cananéens avec rigueur, au point de vue du droit strict (3) ; mais c'est un devoir de charité, en même temps qu'une règle de prudence, d'être toujours humain et équitable à leur égard. Il ne faut pas les charger d'un joug pesant, ni les tourmenter d'aucune façon. A l'exemple de nos anciens sages, on ne doit goûter à aucun mets ni prendre aucune boisson sans en donner une part aux esclaves. Leur repas doit même précéder celui du maître. Il

(1) La réponse de R. Yossé ne se trouve que dans Sema'hoth et c'est à R. Juda qu'elle est attribuée.

(2) Cf. Maïmon. tr. Na'hlôth IV, 4.

(3) Cette assertion s'appuie sur une interprétation trop servilement littérale d'un texte du Pentateuque (Lévit. XXV, 42-43).

est dit : nos yeux sont dirigés vers toi comme ceux de l'esclave vers son maître. (Psaum. CXXIII, 2). Qu'on ne les tourmente donc pas par de mauvais traitements ni par des paroles de dureté ! La Loi nous a permis de profiter de leur travail, mais non de blesser leur dignité. Il ne faut pas se mettre en colère contre eux ; leurs maîtres doivent, au contraire, leur parler avec douceur et savoir écouter leur justification. C'est ainsi que Job s'est vanté d'avoir toujours usé de bons procédés vis-à-vis de ses esclaves. La dureté et la cruauté ne se rencontrent que parmi les païens, mais les descendants d'Abraham, les Israélites, à qui Dieu a révélé sa doctrine si parfaite et prescrit des lois si justes, sont animés de bonté envers toutes les créatures. Dieu, à qui nous devons nous efforcer de ressembler, n'est-il pas miséricordieux ? Soyons cléments et nous pourrons compter sur la clémence de Dieu, etc. » (1).

V. — De l'emploi et du nombre des esclaves étrangers.

La loi mosaïque fournit peu d'indications sur les travaux auxquels les esclaves étaient astreints chez les Israélites. Elle dit seulement, d'une manière générale, en parlant de l'esclave hébreu : « Ne lui impose pas le service d'un esclave (Deutér. XV, 39). » Dans les temps bibliques, lorsque les mœurs avaient encore toute leur simplicité primitive, les principales occupations des esclaves consistaient, sans doute, à cultiver la terre ou à soigner les troupeaux, occupations qu'ils partageaient, du reste, avec leurs maîtres. Dans les maisons des riches, il arrivait souvent qu'un esclave, remarqué pour son habileté et son dévouement et honoré de la

(1) Maïmon. tr. Abadîm IX, 8 ; cf. *Guide des Égarés*, t. III, p. 203 et suiv de la traduction de M. Munk.

confiance particulière de son maître, devenait le surveillant, le chef de ses compagnons dê servitude. Telle fut, par exemple, la position d'Eliézer dans la maison d'Abraham, et de Joseph dans celle de Putiphar (1). Ces esclaves supérieurs s'appelaient, selon les circonstances, זקן בית (Genèse XXIV, 2), שר מקנה (Ibid. XLVII, 6), אביר הרועים (I Sam. XXI, 7). Quelquefois les esclaves étaient chargés de l'éducation des enfants; les Chroniques font notamment mention d'un gouverneur des fils de David (I Chron. XXVII, 32). Plus tard, pendant les six à sept siècles qu'embrasse la littérature talmudique, alors que les raffinements de la civilisation grecque et romaine avaient pénétré, jusqu'à un certain point, dans la société juive, on remarque une plus grande variété dans les occupations des esclaves. Les soins qu'ils devaient à la personne de leur maître, étaient surtout très-nombreux. Les esclaves accompagnaient leur maître au bain, portant les vêtements dont il pouvait avoir besoin, et lui donnaient l'appui de leur bras (Ketoub. 62 *a*; Tor. Coh. sur Lévit. XXV, 39). Ils l'aidaient à se déshabiller, lavaient et frottaient son corps, comme cela se pratiquait chez les Romains ; puis ils le chaussaient et lui remettaient ses vêtements (Exode R. ch. XXV; Mekhilta sur Exode ch. XXI). Ils le soutenaient quand il montait un escalier, le portaient dans des chaises (כסא, פוריון) dans des litières (לקטקא *lectica*, גהורקא Mekhilta l. c; Baba-Metsîa 73 *b*). A table, les esclaves se tenaient, sans doute, debout derrière leur maître pour le servir, pour lui verser du vin (Soucca, II, 9); car le Talmud de Jérusalem nous apprend que les esclaves mangeaient sans s'asseoir. C'est pourquoi, ajoute-t-il, les Israélites ont adopté l'usage de prendre leur repas, le premier soir de Pâques, en s'accoudant ou plutôt en se couchant (J. Peça'him X, 1). Les riches, qui aimaient le faste,

(1) Cf. Ruth II, 5; I Chron. XXVII, 29-30.

faisaient courir un esclave devant eux pour annoncer leur arrivée (Ketoub. 67 *b*).

Généralement pourtant, les esclaves étaient employés à des usages plus sérieux ; ils n'étaient pas étrangers aux soins du ménage (cf. Luc, XVII, 7-8). Quelquefois le maître leur donnait une profession publique qu'ils exerçaient à son profit. Il faisait d'eux, à son gré, des boulangers, des tailleurs, des barbiers etc. (Mekh. l. c.). Il paraît qu'on se servait aussi quelquefois des esclaves comme d'une matière propre à la transcription d'actes civils ; la Mischnah parle de lettres de divorce écrites sur la main d'un esclave (Ghittin II, 3), au moyen du procédé que le Talmud (Ibid. 20 *b*) désigne du nom biblique de כתובת קעקע « tatouage » (Lévit. XIX, 28). Les esclaves des prêtres étaient, selon une autorité talmudique, instruits dans la musique, afin de pouvoir accompagner, au moyen d'instruments, les chants sacrés des Lévites (Arakhîn II, 4 ; Soucca 51 *a*.)

Il y a encore une classe d'esclaves, très-répandue dans les sociétés orientales, grâce à la polygamie, et que ni la Bible, ni le Talmud ne toléraient. La loi mosaïque qui, tout en laissant subsister la polygamie, lui est si peu favorable, proscrit sévèrement toute mutilation sexuelle exercée sur les animaux (Lévit. XXII, 24) et à plus forte raison sur les hommes. Elle exclut de la communauté d'Israël les laïques, et du temple les prêtres qui l'ont subie (Deutér. XXIII, 2; Lévit. XXI, 20). C'était inspirer aux Israélites une juste horreur pour une pratique barbare, véritable crime de lèse-humanité. En vertu de la législation sur les esclaves, cette pratique devenait du reste impossible ; car le Talmud compte avec raison la mutilation sexuelle comme une blessure suffisante pour émanciper l'esclave (Kiddousch. 25 *a*; Yorê-Dêah Tit. 267 § 28). Il est vrai que le sérail de Salomon et de ses successeurs a dû être confié à la garde des eunuques ; et du temps du prophète Isaïe, ceux-ci paraissent avoir été très-nombreux en Palestine (LVI, 3);

mais nous aimons à croire que les Israélites se bornaient à les acheter chez les peuples voisins.

Les servantes étaient, plus particulièrement que les esclaves mâles, employées aux travaux du ménage, dont la maîtresse de la maison prenait, du reste, sa part. Dans le magnifique portrait que l'auteur des Proverbes trace de la *femme forte*, il la montre distribuant leur tâche à ses servantes, mais elle-même supporte, avec elles, le poids des occupations domestiques. Elle se lève avant le jour et sa lumière ne s'éteint pas pendant la nuit ; ses mains saisissent les fuseaux, etc. (Prov. XXXI). Si une pareille maîtresse, laborieuse elle-même à ce point, devait exiger de ses servantes une activité et une exactitude exemplaires, on peut supposer aussi qu'elle ne les surchargeait pas de travail et qu'elle était plutôt, à leur égard, une bonne mère de famille qu'une maîtresse dure et querelleuse. Le Talmud (nous l'avons vu) a conservé ces belles traditions. Il ne veut pas que la femme abandonne tous les soins du ménage aux servantes ; et si même, en se mariant, elle possède de nombreux esclaves, faisant partie de ce qu'elle apporte en dot, elle ne doit pas pour cela se livrer à une complète inaction (Ketoub. V, 5 et Ghemara 61 *a*). La Mischnah (l. c.) nomme quelques-uns des travaux qui étaient principalement à la charge des servantes, tels que moudre du blé, faire du pain, laver les vêtements, s'occuper de la cuisine, etc. Souvent aussi on les employait comme nourrices ; la Bible nous en offre un exemple d'une haute antiquité (Gen. XXXV, 8). Cet usage paraît s'être généralisé beaucoup du temps de la Mischnah (Ketoub. l. c.). Le travail le plus pénible et le plus dégradant était celui de la meule ; il était confié à des esclaves inférieurs et surtout aux servantes (Ex. XI, 5 ; Isaïe XLVII, 2 ; Job IX, 10 ; Ecclés. XII, 3) ; imposé à des hommes, il était considéré comme une punition (1) (Juges XVI, 21 ; Lament. V, 13).

(1) Dans les comédies latines, les esclaves redoutent perpétuellement d'être

De la variété des emplois dont les esclaves étaient chargés, nous pouvons induire qu'ils devaient être assez nombreux. Déjà à l'époque des patriarches, ils s'étaient considérablement multipliés. Abraham peut, à lui seul, armer trois cent dix-huit esclaves nés dans sa maison (Gen. XIV, 14) ; et à mesure que sa fortune grandit, ses esclaves deviennent plus nombreux Ibid. XX, 14 et passim). Isaac hérite de tous les biens de son père et les augmente encore. Jacob, à son tour, alors même qu'il est sous la dépendance de son oncle Laban, acquiert de grandes richesses, dont les esclaves constituent une partie importante (Ibid. XXX, 43). Dans toute la suite de l'histoire biblique, nous voyons également les esclaves former un des éléments de la richesse chez les Israélites. Le roi qui parle dans l'Ecclésiaste, possédait de nombreux esclaves (Ecclés. II, 6). Le prêtre Pasch'hour, qui vivait du temps de Jérémie, aurait été, selon le Talmud, propriétaire de 400 ou même de 4,000 esclaves (Kiddousch. 70 *b*) (1). A l'époque talmudique c'était aussi chose commune, chez les Israélites, de se servir d'esclaves, témoin la place importante que ceux-ci occupent dans toutes les parties de la législation civile et religieuse, et les comparaisons sans nombre qu'ils fournissent aux moralistes et aux prédicateurs du Midrasch. R. Eliézer reçoit, en une fois, un cadeau consistant en soixante esclaves (Baba-Metsiah 84 *b*). Le Midrasch parle, à diverses reprises, de maîtresses de maison ayant, à leur service, mille esclaves et autant de servantes (Genèse R. ch. 68 et Lévit. R. ch. 7) ; il est vrai qu'il s'agit, dans ces passages, de dames romaines. En général, chez les Israélites, les esclaves n'étaient guère un objet de luxe, et ils n'avaient point pour fonctions de charmer les longs loisirs de maîtres corrompus ou inoccupés. Le Talmud et les Rabbins, sauf de rares exceptions, ne connaissaient que la vie

envoyés à la meule (pistrinum. Par ex. Térence, Andreia v. 172).

(1) Le Talmud de Jérusalem dit 5000 (J. Yebâm. VIII, 3).

noble et austère du travail et de l'étude ; les hommes les plus illustres dans la Synagogue exerçaient, et ils s'en faisaient honneur, les professions les plus humbles; les plus modestes (Maïmon. tr. Matnôth Anyyìm X, 18). A aucune époque, les Juifs ne souffrirent de cette soif ardente de jouir qui tourmentait les Romains de l'empire et leur faisait inventer, tous les jours, de nouveaux plaisirs. Aussi ne plaçaient-ils pas leur point d'honneur à commander à de nombreuses troupes d'esclaves.

Bien au contraire, les auteurs du Talmud ne furent rien moins que favorables aux progrès de l'esclavage. Ils s'expriment même, à ce sujet, avec une netteté et une énergie très-remarquables.« Augmentez, disent-ils, le nombre des esclaves, vous augmentez les vols ; celui des servantes, vous propagez la corruption des mœurs (Traité des Principes II, 7 ; Yalkout sur Prov., n° 947). » Et on aurait pu ajouter beaucoup d'autres désordres ; car l'esclavage amène sa punition avec lui : il décompose, par une action lente mais sûre, les sociétés qui en font une institution publique. Ainsi l'on peut dire, avec certitude, que l'esclavage fut une des principales causes de la décadence et de la chute de l'empire romain. Le Talmud avait un sentiment juste et profond de ces dangers. Voilà pourquoi il exige qu'on se passe d'esclaves autant que possible. « Nos sages, dit Maïmonide, nous ont prescrit de prendre, dans nos maisons, des pauvres, des orphelins plutôt que des esclaves... Celui qui possède un grand nombre d'esclaves ajoute journellement à la somme des péchés qui se commettent dans le monde; mais, remplir sa maison de gens nécessiteux, c'est accomplir continuellement une bonne œuvre (Maïmon. tr. Matnôth-Anyyîm X, 17). » On ne saurait protester, avec plus de force, contre l'esclavage et en faveur du travail libre. Un jour, dit le Talmud, on vint présenter à Râbâ un esclave qni était à vendre; il se borna à citer ces mots tirés du traité des Principes (I,5) : Que les pauvres soient les gens de ta maison. Les Rabbins, on le voit, n'étaient pas loin d'agir

comme les Esséniens qui avaient pour principe de se passer complétement d'esclaves (1). La Mischnah décide, il est vrai, que si une femme reçoit des esclaves en héritage (2) de la maison de son père, ils ne doivent pas, ***pour l'honneur de la famille*** (מפני שבח בית אביה), être vendus à des étrangers, même s'ils sont vieux et invalides (Ketoub. VIII, 5 ; Maïmon. tr. Ischout XXII, 23). Mais la Mischnah veut simplement donner satisfaction à un sentiment bien légitime ; car, qui ne souffre de voir passer en des mains étrangères les biens qui ont appartenu à son père ?

C'est une véritable antipathie pour l'esclavage qui inspire le Talmud, lorsqu'il exprime des jugements si sévères sur le compte des esclaves. Il a, en général, très-mauvaise opinion de leur conduite, de leurs sentiments, de leur cœur ; et il signale leurs vices avec une franchise impitoyable, sans oublier toutefois que ces vices sont les fruits inévitables de leur malheureuse condition. On peut dire, en somme, que si le Talmud ne flétrit pas, comme elle le mérite, l'odieuse et inique institution de l'esclavage, il en fait toucher du moins, du doigt, les inconvénients les plus graves et les plus affligeants. Voici un passage qui, sous une forme vive et satirique, résume tous ses griefs contre les esclaves : « Canaan, dit-il, a prescrit cinq règles de conduite à ses enfants : Aimez-vous les uns les autres, aimez le vol, aimez la débauche, haïssez vos maîtres (3), et ne dites pas la vérité (Peça'him 113, *b*) » ; ce qui signifie en d'autres termes, que ces aimables qualités se trouvent communément chez les esclaves. Mais ce n'est pas encore le bilan complet de tous les vices et défauts qu'on leur prête, et

(1) Cf. Munk, *Palestine*, p. 518.

(2) Le Talmud défend à la femme d'acheter des esclaves mâles pour les garder dans sa maison ; car il veut prévenir même ce qui peut avoir l'apparence du mal. Baba-Metsïa, f° 71, Maïmon. tr. Abad. IX, 6; tr. Issourê-Bïa XXII, 16.

(3) Un proverbe latin dit : totidem hostes nobis esse servos, Macrobe, *Saturnales* I, 11.

Canaan aurait pu facilement allonger son singulier testament. Les esclaves sont paresseux et « des dix mesures de sommeil qui doivent pourvoir aux besoins du monde entier, ils ont su en accaparer neuf pour leur usage personnel (Kidd. 49 *b*). » Ils sont insolents (1), pleins d'impudence (2), négligents au dernier point, de mauvaise foi (3). Jusqu'à la 16e génération on doit se défier d'eux et de leurs descendants (4). Dans un parallèle entre Joseph, esclave de Putiphar, et le commun des esclaves, toutes les vertus du premier sont rehaussées par les vices correspondants des autres (Genèse R. ch. 86). Les esclaves, disait R. Na'hman qui, du reste, ne brillait pas par sa mansuétude pour ces malheureux (Nidda 47 *a*), ne valent pas le pain qu'ils mangent ; il est juste de dire pourtant qu'il avait à se plaindre tout particulièrement de son esclave Daré qui était joueur et ivrogne (Baba-Metsïa 64 *b*). Le Talmud doute même que l'esclave regarde l'affranchissement comme un bienfait, vu que sa condition présente lui permet des désordres de conduite, incompatibles avec la dignité d'un homme libre (Ghitt. 13 *a* ; Ketoub. 11 *a*). Enfin, pour clore cette énumération, si la découverte d'un défaut moral chez un esclave qu'on vient d'acheter, ne donne pas à l'acquéreur le droit de

(1) J. Kiddousch. IV, 11. Dans certaines éditions le texte porte נאים (beaux), mais il faut lire גאים (orgueilleux) par opposition à la phrase correspondante : רוב בני בנים ביישנים (Voy. *Pené-Mosché* l. c.)

(2) Kiddousch. 70 *b* : וכל כהן שיש בו עוות פנים אינו אלא מהם Les prêtres insolents descendent d'esclaves.

(3) Baba-Metsïa 86 *b* : לית המנותא בעבדא ; cf. Tacite, Hist. IV, 23; fluxa servitiorum fides. — La Tociphta de Horaïôth (ch. II) dit : מפני מה הכל נשאלין על העבד מפני שעסקו רע עם הבריות. Ce passage n'offre pas de sens convenable. Il faut probablement, comme nous l'a fait observer M. Goldberg, le corriger ainsi : מפני מה הכל מושלין אחר העכבר וכו' Pourquoi tous s'acharnent-ils contre la souris? parce qu'elle est nuisible aux hommes; cf. Horaïôth 13 *a* et J. ibid. III, 9.

(4) J. Horaïoth III, 9 ; cf. le commentaire biblique (Raschi) sur I Chron. II, 35.

résilier le marché, c'est qu'il doit s'attendre à trouver tous les vices imaginables chez les esclaves (Maïmon. tr. Mekhira XII, 13).

On le voit, ce portrait composé de traits épars n'est guère flatté. A coup sûr, le Talmud n'eût pas désavoué les comiques latins qui confient toujours les rôles de fourbe et de voleur à des esclaves ; et si les Talmudistes ont pris l'habitude, que nous avons conservée, de remercier Dieu, tous les matins, de ne les avoir pas fait naître esclaves, ils ont eu mille fois raison et personne ne les en blâmera (Mena'hôth 43 *a*). Mais heureusement il y a aussi des exceptions, et le Talmud ne commet pas l'injustice de frapper tous les esclaves de la même réprobation. Les Proverbes disaient déjà qu'un esclave honnête l'emporte sur un fils de famille vicieux (Prov. XVII, 2 ; cf. Ecclésiastique X, 30). Les livres talmudiques, à leur tour, proclament qu'un esclave qui sert son maître avec fidélité, avec dévouement, mérite la liberté. Il en est beaucoup, dit-on ailleurs, parmi les descendants de Canaan, qui seraient dignes de devenir des docteurs en Israël (Yoma 87 *a*). Et on cite, à cette occasion, Tabi, cet esclave de R. Gamaliel que nous avons déjà si souvent mentionné. Tabi est un véritable personnage dans les traditions talmudiques, qui ne tarissent pas en éloges sur son compte. On lui fait honneur des plus belles qualités, des plus nobles sentiments. R. Gamaliel le traitait moins en esclave qu'en ami, et lui témoignait des égards qu'on ne montre généralement qu'à des personnes libres (1). Le nom de Tabi devint si populaire qu'on en fit comme un nom commun pour désigner les esclaves (2). On parle avec non moins de faveur de sa compagne d'esclavage, de Tabitha qui fut également au

(1) Soucca II, 1; Berakh. 16 *b;* Baba-Kamma 34 *b.*

(2) J. Ghitt. I, 6; J. Baba-Bathra VIII, 16. — Le Midrasch attribue à Tabi le trait d'esprit qu'on raconte d'Esope, chargé, tour à tour, par son maître, d'acheter ce qu'il y a de meilleur et de pire dans le monde (Lévit. R. ch. 33).

service de R. Gamaliel (1). Ce n'est donc nullement par système, par esprit de dénigrement, que le Talmud se montre, ailleurs, si sévère sur le compte des esclaves. Encore une fois, il avait à cœur d'arrêter, chez les Israélites, les progrès de l'esclavage, en appelant l'attention sur les conséquences morales si déplorables que cette institution entraîne à sa suite. Mais il y avait un moyen plus direct et plus sûr d'arriver au même résultat : c'était de multiplier les affranchissements. Il nous reste à examiner jusqu'à quel point la Bible et le Talmud en ont fait usage.

VI. — De l'affranchissement des esclaves étrangers et de la position des affranchis.

C'est un fait digne de remarque que, dans plusieurs circonstances et comme sanction de ses lois sur l'esclavage, le Code mosaïque ait forcé le maître d'accorder la liberté à son esclave. Nous avons vu que tel était le cas pour la femme captive, que le vainqueur refusait de prendre pour épouse, après en avoir fait sa compagne éphémère ; tel encore pour l'esclave qui avait été l'objet de mauvais traitements. Ne peut-on voir, dans le choix d'une pareille pénalité, l'indice d'une répugnance bien prononcée pour l'esclavage et comme un parti pris de lui arracher le plus de victimes possible ? Aussi est-il permis de supposer qu'il n'entrait nullement dans les intentions de la Bible d'entraver les affranchissements, et que, tout au contraire, les maîtres ne pouvaient mieux répondre à ses vues, qu'en appelant leurs esclaves à la liberté, par une initiative libre et généreuse. Mais, sur ce point, la loi mosaïque ne s'explique pas ; elle admet la possibilité d'une servitude per-

(1) J. Kiddousch. 18 *a;* J. Nidda I, 5. II, 11 ; Lévit. R. ch. 19.

pétuelle pour l'esclave étranger (Lévit. XXV, 46), sans insister, nulle part, sur les moyens d'y mettre un terme. Pourtant ces moyens, elle les a, au moins, indiqués en passant dans le texte relatif à l'adultère de l'esclave païenne « qui n'a pas été *rachetée* ou qui n'a pas reçu de *lettre d'affranchissement* (1) (Ibid. XIX, 20). » Ce sont précisément les deux modes d'émancipation, admis par la Mischnah pour l'esclave cananéen : le rachat moyennant une somme d'argent (ע"י כסף) et l'affranchissement à titre gracieux et par un acte écrit (ע"י שטר) (2).

L'esclave cananéen recevait donc, comme l'esclave hébreu, la liberté par le rachat. Seulement il n'avait pas, pour se racheter, d'aussi grandes facilités ; car n'étant propriétaire à aucun titre, il ne lui servait de rien de s'amasser, par de lentes économies, ce petit pécule que les esclaves, à Rome, échangeaient quelquefois contre la liberté. Il fallait absolument que le prix de sa rançon lui fût donné en cadeau par un tiers, et pour cette destination exclusive ; autrement le maître en devenait propriétaire sur-le-champ (Voy. p. 129). Un étranger pouvait aussi traiter directement avec le maître pour le rachat d'un esclave, à l'insu même de l'intéressé; car le Talmud pose en principe qu'une transaction conclue à l'intention d'un absent est valable, lorsqu'elle est à son avantage (3). Il faut ajouter pourtant, que rien n'obligeait le maître à consentir à l'échange proposé; mais dès qu'il acceptait, l'esclave recouvrait immédiatement la liberté, sans qu'il y eût aucune autre formalité à remplir.

Le second mode d'émancipation pour l'esclave païen, était l'affranchissement à titre bénévole et gratuit. Mais ici nous ren-

(1) Voy. la paraphrase d'Onkelos sur le passage cité.

(2) Voy. à ce sujet Kiddousch. I, 3 ; Ghitt. IX, 3 et passim.

(3) זכין לאדם שלא בפניו, Kiddousch. I, 3 et 23 *a*; Maimon. tr. Abad. V, 2.

controns, dans le Talmud, une assertion qui paraît surprenante : « Quiconque affranchit son esclave, dit Samuel, viole une loi positive (עשה) de la Thora (1), » ce à quoi un docteur postérieur ajoute que donner la liberté à ses esclaves, c'est s'exposer à perdre sa fortune. Déjà auparavant les docteurs de la Mischnah étaient en désaccord sur ce point. Rabbi Akiba, par une interprétation passablement étroite, tire des mots de la Bible: « ולעולם בהם תעבדו, Vous les asservirez toujours, » une obligation formelle, un devoir rigoureux. R. Ismaël, son collègue, y voit, au contraire, une simple permission et rien de plus (2). En théorie, et même, jusqu'à un certain point, en pratique, c'est la première opinion qui a prévalu dans le Talmud, et qui a été, ensuite, adoptée par les casuistes du moyen âge. R. Eliézer se prononçait pour l'exégèse de R. Akiba ; R. Gamaliel y conformait sa conduite, comme le prouve le contentement si vif qu'il manifesta lorsqu'il eut mutilé un membre de son fidèle esclave Tabi (3). Il était tout joyeux d'une maladresse ou d'un moment d'oubli qui, pensait-il, aurait pour conséquence inévitable l'affranchissement de Tabi. Sa conscience l'avait donc obligé d'attendre une pareille occasion et il aurait craint de commettre un péché, en affranchissant spontanément un esclave, fût-ce même la perle des esclaves (Baba-Kamma 74 *b* ; J. Ketoub. III, 10).

N'oublions pas toutefois, que le Talmud sait toujours, quand il faut, trouver des biais pour atténuer ses principes en apparence les plus rigoureux, et qu'après tout, il est moins attaché à la lettre qu'il n'en a l'air. La vérité est qu'il se montre, en général, tellement favorable aux affranchissements, qu'en dépit

(1) Il s'agit des mots : ולעולם בהם תעבדו; vous les ferez ou vous pourrez les faire servir perpétuellement (Lévit. XXV, 46).

(2) Sotah, 3 *ab* ; Berakh. 47 *b* ; Ghitt. 38 *ab* ; Maïmon. tr. Abad. IX, 6.

(3) D'après un passage, il lui aurait brisé une dent, d'après un autre, crevé un œil.

des scrupules de R. Gamaliel, la défense d'émanciper les esclaves a dû être surtout théorique, et sans grande importance pour l'application. En effet, le Talmud traite la question des affranchissements dans ses moindres détails et avec une véritable complaisance, comme si de rien n'était. Et lorsque, par hasard, une objection vient à se produire, elle est aussitôt écartée par une de ces distinctions victorieuses qui se jouent de toutes les difficultés. En somme, nous avons tout lieu de penser que si certains docteurs défendent, dans le Talmud, d'affranchir les esclaves, c'est uniquement en l'absence de motifs sérieux (1). Or, ces motifs font rarement défaut ; le Talmud lui-même a su les multiplier avec une vraie libéralité. Il y a plus : dans maintes circonstances, le maître est forcé, de par les lois talmudiques, d'affranchir son esclave (Voy. p. 184). Tout bien consideré, nous pouvons donc nous en tenir à cet autre principe énoncé dans le Talmud de Jérusalem et attribué à R. Juda le saint: קל הוא בשחרור. On se montre facile quand il s'agit d'affranchissements (2).

Il se peut, d'ailleurs, que les premiers scrupules des docteurs du Talmud aient pris leur source dans des circonstances politiques et, par conséquent, tout à fait temporaires. Les Rabbins qui s'en rendirent, tout d'abord, les interprètes, vivaient à cette époque, de triste mémoire dans les annales juives, où les autorités romaines, en Judée, s'appliquaient, avec un soin jaloux, à enlever aux Juifs tous les droits civils, toutes les immunités nationales. « Qarante ans avant la destruction du deuxième temple, dit le Talmud de Jérusalem, les tribunaux juifs cessèrent de juger les procès criminels. » Plus tard on

(1) Cf. Nachmanide, R. Nissim et Raschba. Ce dernier dit en propres termes : Si la Thora défend d'affranchir les esclaves, c'est uniquement quand l'affranchissement n'est pas un bienfait, mais qu'il est dû à un simple caprice.

(2) J. Ghitt. IV, 4; J. Yebam. VII, 1 ; J. Peça'h. II, 2; cf. dans B. Berakh. et Ghitt. l. c. les Toçaphoth, v° כל המשחרר.

leur interdit jusqu'à la connaissance des procès civils (1). Avait-on défendu également aux Juifs d'affranchir leurs esclaves, c'est-à-dire d'exercer un pouvoir que les empereurs romains crurent devoir limiter quelquefois à Rome même? Cela est au moins probable. Parmi les griefs formulés contre R 'Hanina-ben-Teradion, un de ces glorieux martyrs de la Synagogue qui, lors de la révolte de Bar-Cocheba, payèrent de la vie leur attachement à la cause nationale, figure l'accusation remarquable d'avoir affranchi un esclave (2). L'empereur Adrien ou l'un de ses prédecesseurs l'avait donc défendu; et R. Akiba, autre victime de la malheureuse tentative de Bar-Cocheba, ne faisait que céder à la pression des événements en cherchant, dans la Bible, une défense dont il n'eût peut-être jamais soupçonné l'existence sans cela. Plus tard, quand les circonstances changèrent, il est naturel qu'on n'ait plus tenu grand compte de cette défense, tout en la maintenant en principe.

Quoi qu'il en soit, voici comment le Talmud règle les affranchissements : Lorsque le maître voulait conférer bénévolement la liberté à son esclave, il lui remettait un acte écrit, par lequel il déclarait renoncer à tout droit sur sa personne. Une simple déclaration orale, faite même en présence de témoins, n'avait aucune valeur légale (3). L'énoncé de l'acte d'affranchissement était assez variable quant à la forme, bien qu'identique par le fond. Le maître, parlant à son esclave, disait : Te voici un homme libre הרי אתה בן חורין ; ou bien : Voici, tu appartiens à toi-même הרי אתה לעצמך; ou encore : Je n'ai plus aucun droit sur toi אין לי עסק בך (4).

(1) J. Synhédr. I, 1; VII, 2; cf. B. Schabb. 15 *a*. Grætz l. c. t. IV; p. 471.

(2) ומאי טעמא קא שבקת עבדך לחירות, Aboda-Zara 17 *b*; cf. le commentaire de Raschi.

(3) וכלן בשטר, Ghitt. 40 *b*; Maïmon. tr. Abad. VI, 2.

(4) Ghitt. 85 *b*; Kiddousch. 6 *b*; Maïmon. l. c. V, 3. Voici quelques autres formules : הרי הוא בן חורין, עשוי בן חורין, עשיתי פלוני עבדי בן חורין Ghitt. 40 *b*. — A Rome, les paroles sacramentelles pour les affranchisse-

Pour les servantes d'origine païenne, les formules d'affranchissement devaient être analogues (Ghitt. IX, 3). Mais si le maître se servait, pour l'affranchir, de la formule consacrée au divorce et consistant en ces mots : Dès ce moment, tu peux épouser n'importe quel homme הרי את מותרת לכל, l'acte était frappé de nullité, par cette raison qu'il n'exprimait pas exactement la vérité, la femme affranchie ne pouvant contracter d'union légitime avec un esclave. Il en était de même pour un acte d'épousailles, par lequel le maître permettait à sa servante de se marier suivant les formes ordinaires. Quoique cet acte contînt implicitement l'affranchissement, il n'avait aucune valeur, d'après les conclusions du Talmud (Ghitt. 40 *a*; Maïm. l. c. VI, 8).

Il fallait donc que l'acte d'affranchissement fût parfaitement explicite, sans restrictions conditionnelles ni clauses aléatoires. C'est pourquoi une simple promesse du maître, fût-elle même écrite, était considérée, par la loi, comme non avenue (1). Mais pour le maître c'était, tout au moins, un engagement moral, auquel la loyauté lui défendait de manquer. D'après certaines opinions, les magistrats pouvaient même le forcer de tenir sa promesse (2).

On pouvait écrire la formule de l'affranchissement sur diverses matières, notamment sur du papier ou de la terre cuite; mais il n'était pas permis de la marquer sur des étoffes de laine, de lin, etc., par les procédés du tissage, de la teinture ou de la broderie (Ghitt. 20 *a*). L'énonciation de la date était de rigueur, pour empêcher toute fraude et toute réclamation ultérieure (3). L'acte ne devait porter que le nom d'un seul

ments étaient identiques : Liber esto, Liber sit, Liberum esse jubeo ; Wallon l. c. t. II, p. 397.

(1) Ghitt. 40 *b*; Maïmon. l. c. VI, 2; VII, 1.

(2) Yebam. 93 *b*; Ghitt. 45 *a*.

(3) Yebam. 31 *b*; cf. Toçaph. v° והא עברא et Toçaph. dans Ghitt. 17 *a*. v° מפני מה.

esclave, sans quoi il était considéré comme nul ; il était donc impossible d'affranchir plusieurs esclaves d'un coup et par une déclaration unique (Ghitt. 42 *a*; Maïm. l. c. VII, 3). Nous aurions encore d'autres particularités à ajouter à ces détails, déjà un peu longs. Bornons-nous à dire que, pour ce qui concerne la partie matérielle, les actes d'affranchissement étaient soumis, en général, aux mêmes formalités que les lettres de divorce (1).

L'acte d'affranchissement, une fois rédigé suivant toutes les règles, était remis ordinairement au bénéficiaire, en présence de deux témoins ; mais s'il portait la signature de deux personnes libres, on pouvait se passer d'autres témoins (2). Il n'était pas nécessaire non plus que le maître remît l'acte directement entre les mains de l'esclave ; il lui était permis d'en charger un tiers, à l'insu même de l'intéressé ; et dans ce cas, l'esclave affranchi acquérait la liberté, avant même que l'acte fût arrivé à destination, en vertu du principe déjà cité qu'on peut avantager quelqu'un en son absence et sans son consentement (3). Aussi quand un maître déclarait avoir donné la liberté à tel ou tel de ses esclaves et que ses paroles recevaient un démenti de l'intéressé, celui-ci n'en était pas moins considéré comme affranchi ; car peut-être n'avait-il pas été instruit de la faveur qui venait de lui être octroyée (Ghitt. 40 *b* ; Maïm. l. c. VI, 3). Mais si l'esclave allait jusqu'à soutenir, malgré l'affirmation contraire du maître, qu'aucun acte d'affranchissement *n'avait été écrit* à son profit, sa dénégation faisait foi. Cependant il n'y perdait rien : le maître s'était,

(1) Voy., par exemple, Ghitt. I, 2, 3; Maïmon. l. c. VI, 5-8; Yoré-Deah l. c., § 45-55.

(2) Maïmon. l. c. V, 3; Yorê-Déah l. c , § 44.

(3) Voy. Ghitt. 11 *b;* 13 *a.* — Nous suivons l'opinion de Raschi, des Toçaphoth, de Aschéri, qui sont en désaccord avec Alfassi et Maïmonide (l. c. VI, 1). D'après ces derniers, le mandataire devait prendre possession de la liberté au nom de l'esclave.

en quelque sorte, engagé par ses paroles mêmes, à l'affranchir et ne pouvait plus se rétracter; il écrivait donc un nouvel acte d'affranchissement (ll. cc. et Yorê-Déah l. c. § 75).

Toutes ces dispositions talmudiques, comme il est aisé d'en juger, tendaient à faciliter les affranchissements. Le Talmud semble vouloir les multiplier de toutes façons. Chaque fois qu'il se présente un cas douteux, incertain, on le voit porté à assurer à l'esclave la possession de la liberté, et quand bien même il ne l'aurait obtenue que par erreur, ou au moyen d'une fraude. Le maître, nous le savons, pouvait offrir la personne de son esclave comme garantie hypothécaire à un créancier. Que si malgré cela, et par une insigne mauvaise foi, il donnait régulièrement la liberté à ce même esclave, celui-ci restait dûment affranchi. Le créancier ne pouvait plus exercer son droit de saisie, et, pour plus de sûreté, il était tenu de délivrer, lui aussi, un acte d'affranchissement à l'esclave, sauf à poursuivre ensuite son débiteur déloyal (1).

Lorsqu'un homme, sur son lit de mort, exprimait le désir que ses esclaves fussent affranchis, les héritiers ne pouvaient se dispenser d'exécuter les dernières volontés du mourant, quoique la mort l'eût empêché de les affranchir lui-même, selon les formes légales (2). Citons encore un dernier fait qui n'est pas moins significatif : lorsqu'un maître avait deux esclaves, portant le même nom, et que, sur son lit de mort, il affranchit l'un d'eux sans rien préciser, les deux devenaient libres ; seulement, pour sauvegarder les intérêts des maîtres comme ceux des esclaves, la loi obligeait les nouveaux affran-

(1) Ghitt. IV, 4 et 40 *b*, 41 *a*; Maïmon. l. c. VIII, 16 et tr. 'Hobel-oumazik VII, 11 ; Yorê-Déah l. c., § 68. — A Rome l'affranchissement était, en général, déclaré nul dans ce cas. « Is, qui *in fraudem creditorum* manumittit, nihil agit. Instit. L. I, t. VI. »

(2) Ghitt. 39 *b*; Maïmon. l. c. VI, 4; tr. Zekhyya-oumathana XX 11 Yorê-Déah l. c., § 77.

chis à payer solidairement aux héritiers la valeur de l'un d'entre eux (Tociphta de Baba-Kamma ch. XI).

Le Talmud paraît donc faire assez bon marché de son principe que « les esclaves païens doivent être asservis perpétuellement. » Jamais il ne lui vient à l'idée de prononcer, après coup, la nullité d'un affranchissement, sous prétexte qu'il est contraire à une loi biblique (1). Bien plus : il est des cas où, de l'aveu même du Talmud, on peut faire abstraction de cette prétendue loi, par exemple, lorsque la mise en liberté d'un esclave facilite l'accomplissement d'un devoir, la célébration d'une cérémonie religieuse (מצוה שאני), s'agît-il même d'une cérémonie d'origine purement rabbinique. On raconte que R. Eliézer affranchit un esclave pour lui permettre ainsi de prendre part à la prière en commun et de compléter, par sa présence, le nombre de dix personnes libres qui est de rigueur pour le culte public (Berakh. 47 *b*; Ghitt. 38 *b*). Et notez que ce même R. Eliézer, si connu par sa fermeté et sa piété rigide, regardait comme un précepte obligatoire les mots : ולעולם בהם תעבדו (ci-dessus, p. 178). Chaque fois donc qu'il pouvait résulter le moindre bien de l'émancipation d'un esclave, les observateurs les plus consciencieux de la loi l'affranchissaient sans une ombre de scrupule.

Quelquefois même c'était un devoir impérieux d'accorder la liberté à un esclave, par exemple, lorsqu'on parvenait ainsi à mettre fin à un scandale public. Quiconque possédait une esclave qui se livrait à la prostitution était forcé de l'affranchir : on espérait qu'après être devenue libre, elle trouverait à s'établir d'une manière convenable et que les désordres de sa conduite prendraient un terme. Aussi les magistrats pouvaient-ils user de leur autorité pour exiger son affranchissement (Ghitt. 38 *a*; Maïm. l. c. IX, 6).

(1) ואם שחררו משוחרר L'esclave affranchi reste affranchi; Maïmon. l. c. IX, 6.

Les magistrats devaient encore intervenir pour faire obtenir la liberté complète à un esclave déjà à moitié libre. Il paraît que cet état singulier qui n'est plus l'esclavage, et qui n'est pas encore la liberté, se présentait assez souvent; le Talmud, du moins, s'occupe, à diverses reprises, de cette sorte de *demi-esclavage*. On ne pouvait pas, il est vrai, émanciper un esclave à moitié par un acte d'affranchissement (1); mais supposez qu'un esclave fût la propriété commune de deux associés, (*servus communis*) et qu'un seul d'entre eux le déclarât libre pour sa part, voilà cet esclave libre à moitié. C'est ce qui arrivait encore, lorsque la moitié seulement de la rançon avait été payée au maître : comme de juste, la liberté était proportionnelle au montant de la somme qui avait été livrée. Mais quelle que fût l'origine d'un pareil état de choses, il ne devait pas durer indéfiniment; car cet esclave, qui déjà ne l'était plus, ne pouvait ni se marier avec une femme de condition libre, ni s'unir avec une esclave, sans compter les autres inconvénients inhérents à cette situation hybride. Le Talmud, grand partisan de la multiplication de l'espèce et voulant que chaque homme, même l'esclave, remplisse le premier devoir imposé à l'humanité, contraignait le maître d'achever ce qui était commencé, et de faire un homme entièrement libre de celui qui l'était déjà en partie. Ce n'était pas, du reste, porter atteinte aux droits sacrés de la propriété; car l'esclave, ainsi libéré, s'obligeait envers son maître pour la moitié de la rançon (2).

On raconte, à ce propos, dans le Talmud, que deux associés possédaient un esclave en commun. L'un deux l'affranchit pour son compte; l'autre s'empresse alors de renoncer à sa

(1) R. Yehouda admettait pourtant que cela se pouvait : הרי אומר אדם משחרר חצי עבדו, Ghitt. 41 *b*; J. Ghitt. IV, 5.

(2) Ghitt. 41 *a*-42 *a*; Edyyôth I, 13; Maïmon. VII, 7-8; Yorê-Déah l. c. § 60, 62.

part de propriété, au profit de son enfant encore en bas âge, cherchant ainsi à éluder la loi que nous venons de citer; car les droits de propriété des mineurs sont, de toute façon, inviolables. Mais les magistrats déjouèrent cette ruse par l'expédient que voici : ils nommèrent un tuteur pour représenter les intérêts de l'enfant et fixer la valeur de l'esclave; et celui-ci dut se constituer débiteur de la moitié de cette somme, donner quelque argent à l'enfant pour le faire consentir, de bon gré, à la transaction, et reçut alors un acte d'affranchissement délivré au nom du tuteur (1), à qui on conféra exceptionnellement le droit d'affranchir les esclaves, droit dont le tuteur ne dispose pas d'habitude (2). Cette façon de procéder a été transformée en article de loi par les casuistes postérieurs au Talmud (Maïm. tr. Abad. VII, 8; Yorê Déah l. c. § 63).

La loi qui précède ne s'appliquait, toutefois, qu'aux esclaves mâles : la servante pouvait demeurer indéfiniment dans un état de demi-servitude, quoiqu'elle aussi fût empêchée, dans ce cas, de contracter une union légitime. Mais pour peu que cette situation contradictoire entraînât des inconvénients, en donnant lieu, par exemple, à des désordres de conduite, le maître ne pouvait se refuser à lui délivrer un acte d'affranchissement (3).

(1) Telle est l'opinion de la plupart des commentateurs; voy. Ghitt. 40 *ab*, Toçaph. v° וכתיב, Maïmon., Aschéri, etc. Raschi et Râbad admettent que l'acte d'affranchissement était délivré au nom de l'enfant.

(2) Ghitt. 52 *a*; Maïmon. tr. Na'hlôth XI, 8. — Le tuteur, pour ne pas donner lieu au soupçon de gaspiller les biens de son pupille, ne devait pas accorder la liberté aux esclaves de ce dernier, ni gratuitement, ni moyennant rançon. Il avait pourtant un moyen de les mettre en liberté : c'était de les *vendre* à celui qui offrait la rançon, en stipulant que l'acquéreur les affranchirait (ll. cc.) — Le même expédient servait pour les esclaves dédiés au sanctuaire. L'administrateur du trésor du temple n'avait pas le droit de les affranchir, mais il pouvait arriver au même résultat par une vente fictive (Ghitt. 38 *b*; Maïmon. tr. Arakh. VI, 18).

(3) Yebam. VI, 6, et 66 *a*; Ghitt. 37 *b*, 38 *a*; Maïmon. l. c. VII, 7.

Jusqu'ici nous avons parlé des affranchissements directs, explicites ; le Talmud nous apprend lui-même que les maîtres y avaient volontiers recours pour récompenser leurs esclaves qui s'étaient distingués par leur conduite et leur dévouement (1). Mais il y avait, en outre, nombre de voies indirectes qui pouvaient conduire au même but. Ainsi un maître qui cédait ses biens à son esclave, par une donation entre-vifs, lui conférait implicitement la liberté. La loi supposait que telle devait être, en effet, l'intention du donateur; autrement il eût fait un acte parfaitement dérisoire, l'esclave étant incapable de posséder dans sa condition actuelle. Mais il fallait que la donation fût absolue, sans réserve ni restriction (כרות גיטא) ; car, si le maître exceptait n'importe quelle partie de ses biens, que cette réserve fût exprimée avec précision ou en termes vagues et généraux, la donation ne pouvait, d'après le Talmud, tenir lieu d'affranchissement, et, par conséquent, perdait toute valeur : le prétendu donataire restait esclave comme devant et, nouveau Tantale, voyait glisser entre ses doigts la fortune qui lui paraissait destinée (2).

Toujours est-il qu'un maître, en transmettant tous ses biens à son esclave par voie de testament, lui accordait, en même temps, le bienfait de la liberté (3). Et s'il arrivait même, que le testateur, après avoir exprimé ce qu'il croyait ses dernières volontés, relevât de maladie contre sa propre attente, et rentrât alors, selon la décision de la loi, dans la jouissance de ses biens, l'esclave qui avait été désigné comme légataire universel conservait, du moins, la liberté ; « car déjà il avait reçu le

(1) « Quiconque sert son maître avec fidélité, finit par obtenir la liberté (Cantiq. Rabba au commencement). »

(2) Péah III, 8; Ghitt. 8 *b*; 9 *a*; 42 *a*; Baba-Bathra 150 *a*; Maïmon. tr. Zekhyya oumathana III, 15; tr. Abad. VII, 1.

(3) Cf. Instit. L. II, tit. XIV, l. 1 : Servus a domino suo heres institutus... fit ex testamento liber.

nom d'homme libre » et il eût été cruel et injuste de le lui reprendre (1).

Déclarer publiquement qu'on renonçait à la propriété d'un de ses esclaves (מפקיר), c'était également lui donner la liberté d'une façon indirecte ; il n'eût pas été permis à d'autres de profiter de cette renonciation pour s'emparer de la personne de l'esclave. Et pour que ce dernier pût jouir, sans conteste, de tous les droits de la liberté, son ancien maître et, à son défaut, les héritiers étaient obligés de lui délivrer un acte d'affranchissement (Ghitt. 38, *a-b* et s. Maïmon. tr. Abad. VIII, 13).

Par une conséquence naturelle de ce qui précède, toutes les fois qu'un maître supposant, pour une cause ou pour une autre, que son esclave était perdu pour lui, renonçait mentalement à ses droits de propriétaire (יאש), l'esclave était affranchi par là même. Cette conséquence est effectivement érigée en loi par le Talmud. Aussi lorsqu'un esclave tombait entre les mains d'une troupe d'ennemis ou de brigands, et parvenait plus tard à s'évader, ses chaînes étaient entièrement brisées : son maître n'avait plus de droits sur sa personne et il devait le constater par écrit. On rapporte, dans le Talmud, plusieurs faits de ce genre ; et chaque fois les Rabbins décidèrent que la renonciation mentale équivaut à un affranchissement en règle (Ghitt. 38 *a* ; J. Ghitt. IV, 4 ; Maïmon. VIII, 14).

Mais si un esclave devenu prisonnier, était racheté par des étrangers moyennant une rançon, échappait-il aussi à l'autorité de son ancien maître ? Cette question est fort controversée dans le Talmud. Nous reproduirons simplement l'opinion qui a été suivie par Maïmonide et ses continuateurs : Avant tout, il importe de savoir si le maître a déjà renoncé définitivement à l'espoir de retrouver son esclave ou si non. Dans la première hypothèse une tierce personne peut, à son gré, racheter cet

(1) Ghitt. 9 *a* ; Maïmon. tr. Zekhyya oumathana VIII, 22 ; tr. Abad. VII, 9.

esclave pour le garder à son service, ou pour le mettre en liberté. Dans la seconde hypothèse, à quelque titre que l'esclave soit racheté par d'autres, il retourne toujours à son ancien maître, à qui incombe l'obligation de restituer le prix de la rançon (1).

Dans le Talmud de Jérusalem, on examine encore la question suivante : Un esclave, accusé d'un crime imaginaire a été condamné à la peine capitale ; au moment où il est conduit au supplice, son innocence vient à éclater. Cet esclave, déchargé de toute condamnation, est-il libre désormais ou rentre-t-il dans la maison de son maître? R. Yo'hanan (IIIe siècle) admet la première opinion ; mais un contradicteur soutient que le désistement du maître, étant le produit d'une erreur (יאוש מטעות), reste sans effet (J. Baba-Kamma IV, 3 ; J. Synh. X, 7).

L'affranchissement pouvait encore être réalisé indirectement de plusieurs autres manières. Chaque fois que le maître faisait accomplir à son esclave un acte d'homme libre, lui imposait un devoir étranger à ceux de sa condition, il était censé l'affranchir. Marier un esclave avec une femme ingénue, poser les phylactères sur sa tête, pendant l'heure de la prière, l'inviter dans la Synagogue, à lire, devant les fidèles, trois versets ou plus du Pentateuque, c'étaient là autant de voies détournées pour l'appeler à la liberté. Mais l'intervention du maître était de rigueur : tous ces actes devaient être accomplis sur son invitation expresse. Si l'esclave en prenait l'initiative, fût ce même en présence de son maître et sans susciter de protestation de sa part, il n'y avait rien de changé dans sa condition (2). C'est ainsi que l'esclave de R. Gamaliel mettait ré-

(1) Dans le cas où l'esclave n'a pas été racheté pour être mis en liberté. Voy. Ghitt. 37 *b*, 38 *a*; Maïmon. tr. Abad. VIII, 15; Yorê-Déah l. c. § 67.— L'opinion exposée est celle des *Rabbins* commentée par Râbâ, peut-être aussi celle de R. Schimon ben Gamaliel commentée par Abaï.

(2) Ghitt. 39 *b*, 40 *a*; Ketoub. 28 *a*; Maïmon. l. c. VIII, 17. Yorê-Déah l. c., § 70.

gulièrement les *Tephilin*, sans que son maître se crût obligé ou autorisé pour cela à l'affranchir (1). On énumère aussi certains actes du même genre, et qui n'impliquaient pas l'affranchissement parce qu'ils paraissaient moins significatifs. L'esclave nommé tuteur par son maître ne devenait pas libre, par la raison même que le mandat de tuteur n'était pas incompatible avec l'état de servitude (ci-dessus, p. 186). Lorsque le maître mettait à contribution la bourse de son esclave, même sous forme d'*emprunt*, il ne s'engageait pas pour cela à lui donner la liberté, quoiqu'il eût l'air de le considérer comme propriétaire.

On se rappelle que les vœux (נדר) ou les serments d'abstinence (שבועות) d'un esclave, tant soit peu compromettants pour sa santé étaient, de prime abord, frappés de nullité (ci-dessus, p. 124). Pourtant, au moyen d'un simple changement de formule, il lui était loisible de s'imposer des privations : il n'avait qu'à se déclarer Naziréen. Mais ce droit même était encore subordonné à la volonté du maître. Point n'était besoin de recourir au cérémonial d'usage, pour relever cet esclave de son vœu. Le maître n'avait qu'à opposer son veto et tout était dit. Le Talmud lui permet de faire boire, de force, du vin à son esclave, ce qui revient, comme on sait, à rompre le Naziréat. Mais, si au lieu d'user de son droit et de commander simplement, le maître annulait le vœu de son esclave en se servant de la formule consacrée (הרי מופר לך), la loi voyait là un nouveau mode d'affranchissement indirect, et sur-le-champ l'esclave était libre (2).

(1) Voy. ci-dessus, p. 134 et p. 178. — L'accomplissement du précepte des Phylactères était pourtant considéré comme une présomption favorable, comme une quasi-preuve de la liberté (Ketoub. 96 *a*). Il en était de même d'une signature apposée au bas d'un acte civil (Ghitt. 81 *b*).

(2) Nazir 62 *b*; Maïmon. tr. Nezirouth II, 18 ; Yoré-Déah l. c. § 72. — Nous suivons l'opinon de Maïmonide ; mais nous devons dire qu'elle est combattue par la plupart des casuistes qui interprètent tout autrement le passage de

Il y avait un cas où l'esclave cananéen, s'il était bien avisé, pouvait acquérir la liberté d'une façon plus expéditive et en dépit même de son maître. Lorsqu'un esclave passait de la maison d'un païen dans celle d'un Israélite, il devait préalablement se soumettre à l'ablution légale (טבילה). Or si, en remplissant cette formalité, il déclarait qu'il avait la volonté de devenir libre, sa parole était respectée. Il pouvait même se passer de toute déclaration, lorsque le maître était présent et négligeait de marquer nettement ses droits de propriété : le bain, à lui seul, avait déjà la vertu d'émanciper l'esclave (1).

Ce privilége extraordinaire n'appartenait qu'aux esclaves nouvellement achetés à des propriétaires non-Israélites. Et en voici la raison : le Talmud admet invariablement que le non-Israélite ne possède jamais la *personne* même de l'esclave, mais seulement sa *main d'œuvre*; c'est donc la main d'œuvre qu'il pouvait revendre, et rien de plus. Aussi, l'Israélite ne devenait pas réellement propriétaire de l'esclave qu'il achetait dans ces conditions, et ce dernier pouvait, s'il n'en était empêché matériellement, s'attribuer, grâce au bain religieux, le titre de prosélyte qui entraînait celui d'homme libre (2). Il n'en était pas de même d'un païen qui se vendait directement comme esclave à un Israélite : sa personne était acquise immédiatement à l'acheteur.

La mésaventure qui arrivait quelquefois à des Israélites, pouvait arriver encore plus facilement à des païens convertis

Nazir (Voy. Toçaph. h. l. v° חיפר). Râbad fait à l'opinion de Maïmonide une objection assez sérieuse : Relever l'esclave de son vœu, au lieu de le contraindre, n'est-ce pas encore faire acte d'autorité et user de ses droits de maître? (Cf. Aschéri sur Nedarim, ch. X.)

(1) Yebam. 45 *b*, 46 *a*; Maïmon. l. c. VIII, 19; tr. Issouré-Biah XIII, 11.

(2) Il n'avait même pas besoin d'acte d'affranchissement, n'ayant jamais été véritablement esclave. D'après certains casuistes, il devait pourtant se constituer débiteur de la somme déboursée par l'Israélite pour l'acheter. Voy. Maghid Mischné sur Maïmon. l. c.

au judaïsme. Leurs esclaves, qui embrassaient naturellement la même croyance, n'avaient qu'à user de l'expédient que le Talmud mettait à leur disposition, pour échapper complétement à l'autorité de leurs maîtres. On rapporte à ce sujet des faits qui prouvent que nous n'avons pas à faire ici à des lois simplement théoriques. Mais après tout, les maîtres n'étaient pas désarmés ; c'était à eux à prendre leurs précautions au moment opportun, et les moyens ne leur manquaient pas pour montrer leur droit de façon irrécusable.

L'affranchissement une fois opéré, soit par voie directe, soit par voie indirecte, il restait encore à remplir une dernière formalité qui en était comme le complément indispensable : l'affranchi devait prendre un bain de purification, qu'on pourrait appeler le *bain de la liberté* et qui devait le faire entrer complétement dans la communauté d'Israël. Il n'était point nécessaire de l'instruire, à cette occasion, de ses nouveaux devoirs religieux ; car déjà, en qualité d'esclave, il avait eu à observer certaines pratiques du culte qu'on lui avait fait connaître en temps et lieu (ci-dessus page 143) (1).

Dès que l'immersion légale était accomplie, l'affranchi était considéré comme né à une vie nouvelle ; il rompait avec son passé et devenait, pour ainsi dire, un autre homme. Déjà, antérieurement, il n'avait pas eu de famille civile ; mais, l'affranchissement creusait la séparation encore plus profonde entre lui et ses proches. « Le prosélyte, dit le Talmud, est comme un enfant nouveau-né, » et tous les liens qui l'attachaient à sa famille sont brisés. Il en était absolument de même pour l'affranchi. En toute rigueur, aucun mariage ne lui était interdit à titre d'inceste ; mais la loi, dans l'intérêt même de sa dignité, comme aussi de celle du prosélyte, aimait mieux commettre une inconséquence que de tolérer certaines

(1) Yebam. 47 *b*, 48 *a*; Maimon. tr. Issouré-Biah XIII, 12.

unions, strictement légales, mais choquantes pour l'opinion, scandaleuses pour les mœurs publiques (1).

L'affranchi n'était pas seulement étranger à ceux de sa famille qui restaient en état d'esclavage, mais même à ceux qui recouvraient la liberté comme lui et avec lui (2). Lors même donc qu'il aurait, avant d'être libre, donné le jour à un grand nombre d'enfants, le Talmud ne lui en imposait pas moins l'obligation de se marier, après son affranchissement, afin de fonder une famille à lui, comme c'est le devoir de tout homme (3).

Au reste, les affranchis n'avaient aucunement à se plaindre de la loi juive. Le Talmud regardait l'esclave étranger comme frère des Israélites, אחיו הוא במצות parce qu'il était chargé d'une partie des devoirs religieux du judaïsme. A plus forte raison, traitait-on les affranchis de frères, de coreligionnaires. « Les esclaves affranchis, dit Maïmonide (4) au nom du Talmud, sont Israélites sous tous les rapports. » Leur liberté n'était limitée par aucune restriction exceptionnelle ; le fruit de leur travail leur appartenait en toute propriété (5), et mieux partagés que les affranchis de Rome, ils étaient complètement indépendants de leurs anciens maîtres, qui ne conservaient ni droit de tutelle sur leur personne, ni droit de propriété sur leurs biens. Aucune incapacité civile ne pesait sur eux. Ainsi, pour nous borner à un seul exemple, leur témoignage avait la même autorité que celui des personnes ingénues, soit dans les procès civils ou criminels, soit dans les dé-

(1) Yebam. 97 *b* ; Maïmon. l. c. XIV, 11-12.

(2) Maïmon. tr. Abêl II, 3 ; tr. Mamrim V, 9 ; tr. Yibboum-Vahalitsa I, 8.

(3) Yebam. 62 *a* ; cf. Toçaph. ibid. v° הכל.

(4) Maïmon. tr. Issouré-Biah XII, 17 : העברים כשישתחררו הרי הן כישראל לכל דבר.

(5) Cela résulte clairement de Baba-Metsîah 19 *a*. D'ailleurs, lorsque l'affranchi mourait sans héritiers, sa fortune appartenait au premier occupant (Tocipta de Baba-Bathra, ch. VII). — Voy. dans l'ouvrage de M. Wallon, à combien de restrictions était soumise la liberté des affranchis à Rome ; cf. Demangeat, *Cours élémentaire de droit romain*, t. I, p. 177 et suiv.

bats d'un intérêt religieux (1). Tout au plus se voyaient-ils exclus des rangs de la magistrature; car le Talmud établit des règles d'une extrême sévérité pour la composition des tribunaux, exigeant presque toutes les perfections dans les hommes chargés de la mission délicate et importante d'appliquer les lois (2).

Le Talmud permettait aussi, sans la moindre difficulté, aux esclaves affranchis de se marier avec des personnes de condition libre, de s'allier avec les familles israélites les plus pures, les plus exemptes de tout élément étranger, et les enfants qui naissaient de ces unions étaient parfaitement légitimes (3). Les affranchis pouvaient même entrer dans des familles revêtues de la dignité pontificale et qui formaient comme la noblesse juive; seulement ce droit n'était pas absolu. Rien ne s'opposait à ce qu'un affranchi devînt l'époux d'une *prêtresse* (כהנת), c'est-à-dire d'une fille de prêtre; mais une fille affranchie ne pouvait être la femme légitime d'un des descendants d'Aaron; car la dignité du prêtre eût été compromise par une semblable union. Il en était de même d'une fille dont le père et la mère étaient des affranchis: n'appartenant, par aucun lien, à la race israélite, elle ne pouvait devenir la femme légitime d'un prêtre. Dans ce dernier cas pourtant, si le mariage avait été conclu en dépit de la loi, il était maintenu; et les enfants qui en étaient

(1) Rosch-haschanah I, 7; Maïmon. tr. Edouth IX, 6.

(2) Synhédr. 36 *b;* Maïmon. tr. Synhédr. II, 1-8; tr. Edouth XVI, 6.

(3) Kiddousch. 72 *b*, 73 *a;* Maïmon. tr. Issourê-Biah XIX, 16. — Nous croyons devoir signaler, à cette occasion, le moyen intéressant indiqué par le Talmud, pour légitimer les enfants de bâtards (לטהר ממזרים). Le bâtard (fruit d'un inceste) pouvait épouser une esclave; les enfants issus de cette union étaient esclaves comme leur mère (ci-dessus, p. 133). Rien n'empêchait le père de les affranchir, et dès lors ils étaient des Israélites libres. Cet expédient si ingénieux fait honneur à l'imagination des Talmudistes, et plus encore à leurs sentiments d'humanité (Kiddousch. III, 13 et 69 *a;* Maïmonide l. c. XV, 4).

le fruit, naissaient non-seulement légitimes, mais encore propres aux fonctions sacerdotales. Il suffisait, d'ailleurs, qu'un des deux parents fût de race israélite, pour que les enfants fussent considérés comme de vrais Israélites (1).

La femme affranchie se trouvait, seule, dans certaines conditions d'infériorité que lui créait son passé et qui tenaient à la nature des choses. Ainsi, tout en se mariant pour la première fois, elle était mise sur le pied d'une veuve et n'avait droit, comme celle-ci, qu'à la moitié de la dot fixée pour une vierge. Trompée par un séducteur, elle ne pouvait, quoique célibataire, exiger de lui l'amende prononcée par la loi en faveur de la jeune fille séduite. De même, elle n'avait pas action contre son mari qui avait répandu sur son compte des bruits infamants ; bien que, dans la règle, l'homme qui calomniait son épouse fût condamné à une réparation pécuniaire. Dans ces diverses circonstances, l'affranchie jouissait des droits ordinaires, si elle avait obtenu la liberté avant l'âge de trois ans (2). Citons encore, dans le même ordre d'idées, un cas où l'affranchie était traitée comme les autres femmes : elle était soumise à l'épreuve des *eaux amères*, lorsqu'elle était soupçonnée d'infidélité envers son mari (3).

Sur le terrain religieux, les affranchis étaient également assimilés aux membres de la famille de Jacob. Sans entrer dans des détails inutiles, bornons-nous à dire que les pratiques du culte dont les esclaves, même circoncis, étaient dispensés, sont déclarées, par le Talmud, obligatoires pour les affranchis, telles que le séjour sous des tentes pendant la fête de Souccoth,

(1) Kiddousch. IV, 7 et 78 *a;* Yebam. VI, 5; Biccour. I, 5, avec le commentaire de Maïmonide; de plus Maïmon. tr. Issourê-Biah XIX, 11-12; XVIII, 3.

(2) Voy. pour ces différentes dispositions : Ketoub. I, 2 et 4 ; III, 1 et 2; Maïmon. tr. Ischouth XI, 1-2 ; tr. Naara Bethoula I, 10 ; III, 8.

(3) Edyyôt V, 6 ; Sotah 27 *a;* Berakh. 19 *a;* Maïmon. tr. Sotah II, 6

la lecture du livre d'Esther à la fête de Pourim, les illuminations de rigueur pendant celle de Hanouka etc., etc. (1). Comme on le voit, les affranchis étaient conviés à prendre part même à des cérémonies qui se rapportaient exclusivement à l'histoire du peuple juif.

La législation talmudique qui règle la condition des affranchis témoigne donc d'un esprit vraiment large et libre de préjugés. Mais les mœurs ne répondaient pas toujours à la loi ; et cette contradiction se comprend aisément. L'esclavage est si dégradant que l'homme qui a eu le malheur de passer par cet état, y a laissé certainement une partie de sa dignité. Quoi d'étonnant qu'il ait de la peine à conquérir, dans la société, un rang honoré ? Le Talmud dit bien : « Lorsque ta fille est en âge de se marier, affranchis ton esclave et qu'il soit son époux (Peça'h. 113 a). » Mais dans ces paroles mêmes, il semble y avoir une certaine nuance de mépris pour les esclaves affranchis. Ce qui est sûr, c'est que les femmes affranchies étaient peu recherchées en mariage, beaucoup moins que les prosélytes. La raison qu'on donne de ce fait est parfaitement juste : il est difficile, dit-on, que la femme sauvegarde sa pureté, conserve les vertus de son sexe, dans une condition où elle ne s'appartient pas à elle-même (2). Ailleurs, parmi les enfants dont la naissance est marquée de quelque tache, on compte ceux qui doivent le jour à une femme affranchie, et on répète la même explication (3). Voici enfin un dernier passage où les

(1) Pessikta sur Lévit. XXIII, 42 ; Maimon. tr. Soucca VI, 1, tr. Meghilla va'hanouca I, 1 ; III, 4. — Le Talmud impose de même un grand nombre d'autres pratiques religieuses aux affranchis : אין לי אלא בני ישראל גרים ועבדים משוחררים מנין (p. ex. Mena'hôth 61 b ; Kerithôth 7).

(2) לא היתה בחזקת שמור, Horaioth 13 a ; משוחררת בחזקת הבקר J. Ibid. III, 9.

(3) Nedarim 20 b, d'après la version de Aschéri qui lit : בני אמה, enfants d'une servante, au lieu de בני אימה, enfants de la peur (qui doivent le jour à une femme tyrannisée par son mari), et qui ajoute ce commentaire : l'af-

affranchis sont placés dans un rang inférieur. La Mischnah, parlant de l'obligation de racheter les captifs, énumère sept catégories d'individus de naissance plus ou moins légitime, et les affranchis sont les derniers sur cette liste (1). Le prosélyte a le pas sur eux, parce qu'il a derrière lui un passé moins méprisable. Ne perdons pas de vue toutefois que les docteurs de la Mischnah ajoutent aussitôt qu'un bâtard instruit l'emporte même sur un grand-prêtre quand il est ignorant. Voilà comme les Talmudistes savaient honorer la science et la vertu ! Et lorsque l'affranchi se distinguait par des efforts généreux et des actes méritoires, ils ne demandaient pas mieux qu'à oublier les misères de son ancienne condition.

franchie est inférieure à la prosélyte, parce qu'elle a contracté de mauvaises habitudes. La leçon בְּנֵי אִימָה a contre elle deux choses ; 1° la suite du passage qui porte בני אנוסה ce qui reviendrait à peu près au même, 2° un passage du traité de Calla, où il est dit : עשרה כממורים ואינם ממורים ואלו הן בני אמה בני שפחה, et où le mot *Amâh* désigne évidemment une esclave affranchie.

(1) Horaïôth 13 *a* et Nombres R., ch. 6; Maïmon. tr. Matnôt Anyyim VIII, 17.

CONCLUSION

Nous sommes arrivé au terme de notre étude ; qu'il nous soit permis de jeter un regard sur le chemin parcouru et de présenter, dans une vue d'ensemble, les conclusions partielles que nous avons cru pouvoir établir dans le cours de ce travail. Un mot suffit pour apprécier la législation du Pentateuque et du Talmud concernant les esclaves hébreux : elle a tout fait, tout combiné pour qu'il n'y en eût point, ou, au moins, pour qu'il y en eût le moins possible. Il n'était permis aux Hébreux, que dans des cas très-rares et rigoureusement déterminés, d'abdiquer la liberté personnelle, et même alors, par la position qui leur était faite, par les droits dont ils continuaient à jouir, surtout par la durée restreinte de leur servitude, ils étaient moins des esclaves que des domestiques. De plus, ce simulacre d'esclavage, si peu rigoureux qu'il fût, on le supprima dès que les circonstances en eurent rendu l'abolition facile d'un côté, nécessaire de l'autre. Sur ce point, la loi juive était donc de beaucoup en avance sur les autres législations de l'antiquité.

Quant aux esclaves étrangers que les Israélites se procuraient par la guerre ou par le commerce, ils se voyaient, à coup sûr, traités avec moins de faveur; ils étaient réellement la propriété de leurs maîtres. Si la Bible, par son silence même, paraît leur laisser certains droits importants, le Talmud les place résolûment hors la loi commune et aboutit ainsi à des conséquences extrêmes, immorales même, qui rappellent souvent les rigueurs excessives du code romain. Les auteurs du Talmud se rendaient-ils bien compte de la condition civile qu'ils ont

créée aux esclaves et mesuraient-ils toute la portée des lois qu'ils ont édictées à cet égard? Nous n'oserions l'affirmer. Mais ce que nous affirmons, les documents en main, c'est que la logique ne les a jamais conduits jusqu'à la cruauté. Quand il s'agissait de la vie civile, ils ont pu oublier que les esclaves sont des hommes ; ils ne l'ont pas oublié, quand il s'agissait de leurs rapports avec les maîtres. Fidèles disciples de Moïse, animés du même esprit, ils ont cherché à protéger les esclaves par leurs lois, et, par leur exemple, ils ont enseigné aux Israélites à les traiter comme des frères. Ces lois, ces enseignements n'ont pas eu de peine à pénétrer dans les mœurs juives, et, dans aucune société, les esclaves n'ont rencontré plus de douceur et d'humanité. A défaut du témoignage irrécusable des lois, à défaut des traits touchants de mansuétude dont le Talmud s'est fait le rapporteur, il y aurait encore un fait qui prouverait notre assertion de la façon la plus éloquente : c'est que, dans toute l'histoire du peuple juif, vous ne trouverez pas le moindre signe d'un mécontentement collectif des esclaves, pas la moindre trace de ces tentatives de soulèvement qui ont bouleversé d'autres pays. Ce fait nous frappe d'autant plus vivement, que le Talmud ne se fait nullement illusion sur la valeur morale des esclaves ; on se rappelle avec quelle verve intarissable il flétrit leurs vices. Il les montre même toujours prêts à profiter de toute occasion pour prendre la fuite, de telle sorte que les maîtres se croyaient obligés de les marquer par le tatouage (1), de suspendre à leur cou ou à leurs vêtements des cachets révélateurs (2). Mais ce som

(1) Tociphta de Maccôth III, 9 : הרושם על עבדו שלא יברח פטור Celui qui imprime des signes sur l'esclave, pour l'empêcher de fuir, n'a pas transgressé la défense de la Thora (Lévit. XIX, 28). Cf. Ghitt. 86 *a*, Maïmon. tr. Accoum XII, 11.

(2) נמום que le Talmud explique par נשקי, Ghitt. 43 *b*; voy. aussi Schabbat 57 *b*-58 *a*. La velléité de s'affranchir de ces marques était une preuve d'insubordination chez les esclaves (*Ibid.*). — Le Talmud ne veut pas

là les effets du vice individuel; quant à un malaise général se manifestant dans des révoltes préméditées, quant à des efforts combinés pour briser des chaînes devenues trop lourdes, encore une fois, il n'en est jamais question.

Maintenant, la Bible et le Talmud n'ont-ils jamais eu des doutes, des scrupules sur la légitimité de l'esclavage et l'ont-ils accepté comme une institution parfaitement conforme à la justice ? On serait tenté de croire qu'il n'en est pas ainsi, au moins pour la première. D'abord, la Bible ne veut, à aucun prix, entendre parler d'esclavage pour les Hébreux. En second lieu, elle a établi en faveur des esclaves qui seraient en fuite une loi remarquable et qui semble ne tendre à rien moins qu'à la négation de tous les droits du maître : « Tu ne livreras pas au maître l'esclave qui se sera échappé de sa maison ! il demeurera au milieu de toi, dans l'endroit qu'il aura choisi à sa convenance, et tu ne le maltraiteras pas (Deutér., XXIII, 16). » Que cette loi s'applique uniquement, comme on peut le supposer, aux esclaves des pays étrangers, peu importe ; toujours est-il que la Palestine devenait ainsi comme le sol béni de la liberté, comme un asile ouvert aux esclaves qui, malheureux dans leur condition, parvenaient à tromper la surveillance de leurs maîtres. Et tandis que le législateur insiste sur le devoir de rendre tout objet perdu à son légitime propriétaire (Ex. XXIII, 3-4 ; Deut. XXII, 1-3), il semble, pour ainsi dire, inviter les esclaves à se dérober à leur joug, à fuir l'oppression. Ce joug n'est donc pas légitime ! Cette oppression n'est donc pas conforme au droit ! Autrement, cette loi que nous admirons comme une de celles qui font le plus d'honneur à la Bible, ne ferait que consacrer une injuste spoliation.

Les changements politiques qui ont si souvent et si profon-

qu'on annonce d'avance la vente des esclaves appartenant à des orphelins, de crainte *qu'ils ne prennent la fuite*, Ketoub. 100 *b* ; Maïmon. tr. Malvêh-velovêh XII, 11.

dément modifié les conditions d'existence du peuple juif n'ont pas porté atteinte à cette loi de justice et d'humanité ; elle était encore respectée, alors que la Palestine était devenue la proie de l'étranger et que les Israélites, répandus dans d'autres pays, avaient tout intérêt à la laisser tomber en désuétude. Le Talmud décide que les maîtres israélites ne peuvent réclamer ceux de leurs esclaves qui se sont réfugiés en Palestine (1), et sa volonté eut toute autorité, tant que les Israélites possédèrent des esclaves. Il s'en fallut de peu que le Talmud n'allât encore plus loin et n'obligeât les maîtres à laisser la liberté à leurs esclaves qui s'étaient échappés de leur maison, pour se retirer dans n'importe quelle contrée (2).

Nous ne prétendons pas, pour cela, que les auteurs du Talmud aient eu parfaitement conscience de l'iniquité de l'esclavage. Le contraire serait plutôt vrai. Frappés de ce qu'il y a d'étrange dans une institution qui permet à une partie des hommes de traiter les autres comme une propriété, ils cherchent la raison de cette anomalie. Ils remontent donc à l'origine des choses, et c'est dans le péché de Cham, maudit dans son fils Canaan (Genèse, IX, 25-27), qu'ils trouvent, je ne dis pas la justification, mais l'explication de l'esclavage Les esclaves sont tous, pour le Talmud, des descendants de Canaan. Si, malgré tout leur mérite, ils ne peuvent arriver à être docteurs en Israël, c'est que la faute de leur père pèse sur eux, חובת אביהם גרמה (Yoma, 87 *a*). Si, blessés par leurs maîtres, ils obtiennent la liberté, c'est que la souffrance qu'ils ont endurée est une expiation suffisante de cette même faute (Gen. R. ch 33). Dans bien d'autres passages encore, le Talmud insiste sur cette infériorité native des esclaves et les représente comme

(1) Ghitt. 45 *a*. Ce passage prouve que les Rabbins observaient encore la loi sur l'extradition des esclaves, plusieurs siècles après la ruine de Jérusalem. Voy. Maïmon. tr. Abad. VIII, 10-11.

(2) Ibid.

chargés du poids de la malédiction échappée à Noé, היה בכלל ארור (Horaïot 13 *a* et passim).

Ne croirait-on pas entendre Saint Augustin recherchant également l'origine de l'esclavage et s'arrêtant à cette cause unique : le péché d'Adam (1)? C'est que la vérité ne triomphe pas aisément d'une erreur depuis longtemps accréditée ; c'est que les préjugés ne peuvent se déraciner en un jour et surtout quand ils plaident en faveur d'une institution qui semble tenir aux entrailles mêmes de la société et être contemporaine de l'enfance des peuples. N'avons-nous pas assisté naguère, après tant de siècles écoulés, après tant de réformes accomplies, après les progrès incontestables de la philosophie et même de la moralité publique, à une guerre fratricide entreprise au nom de l'esclavage et désolant un grand pays, coûtant la vie à des milliers de victimes ? Grâce à Dieu, c'est la cause de l'humanité qui a triomphé, et les amis de la justice peuvent espérer que bientôt il ne restera plus de trace d'une institution inhumaine, condamnée par la morale et repoussée par l'intérêt véritable des sociétés.

(1) Voy. M. Paul Janet : *Histoire de la philosophie morale et politique*, etc., t. I, p. 233.

FIN

